ﻗﻔﻪ ۱۳۸۴/۵/۲۵ پ

باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ٢٤٦٧٤

رده‌بندی دیویی: ج.٣ ۱۳۵۱ ک ۱/ ف ۲۶۵ ان ۲۹۷/۳۱۲ مرجع ☐

سرشناسه: کاظمی خراسانی، محمدعلی، ۱۸۹۱ - ۱۹۴۶م.

عنوان قراردادی:

عنوان: فوائد الاصول

شرح پدیدآور:

کاتب: احمد زنجانی تاریخ کتابت: ۱۳۴۲ق

محل نشر: نجف ناشر: مطبعه مرتضویه تاریخ نشر: ۱۳۵۱ق

صفحه شمار: ج.٣ (١٦٧ ص.) مصور☐ درسی☐ گراور یا افست☐

زبان: عربی ابعاد: ۲۴/۵×۱۶/۵ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی☑ اهدایی☐ خریداری☐ ارسالی☐

واقف: سید محمدباقر سرلوی عرشیانی سبزواری تاریخ ثبت: بهمن ۱۳۶۸

یادداشتها: کتاب از تقریرات استاد نائینی و تالیف محمدعلی کاظمی خراسانی باشد.

مندرجات: جزء چهارم

موضوع(ها): ۱. اصول فقه شیعه.

شناسه(های) افزوده: الف. نائینی، محمدحسین، ۱۲۷۹ - ۱۳۱۵. ب. زنجانی، احمد، کاتب. ج. سرلوی عرشیانی سبزواری، واقف. د. عنوان.

فهرستگار: علی‌زاده تاریخ فهرستگاری: مرداد ۸۷

۱۳۷۱ /۹/ ۳۸

صحافی
حسن فاضلخواه

٣٢٤٩
کتابخانه آستان قدس رضوی
فوائد الاصول
۲۹۷٫۳۱۲
ف ۲۶۵ ن
۳

باسمه تعالى شأنه

كلمة الناشر

اعتذار

كنا وعدنا رواد العلم الشريف انا عما قريب نباشر طبع الجزء الثالث من فوائد الأصول لمؤلفه الأستاذ الأكبر حجة الإسلام الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني ولكن الأزمة الاقتصادية العالمية الآخذة بالخنق حالت بيننا وبين ما نريد وقضت علينا بما ولم يكن بد من التسليم

ما كل ما يتمنى المرء يدركه تجري الرياح بما لا تشتهي السفن

بيد اني ارى الخلف بالوعد لا يجمل فلا بد اذن من ان نتحمل المشاق ونركب الشدائد لإبرازه الى عالم الظهور مهما كلفنا الأمر ومهما كانت الأزمة شديدة وسوف حملة العلم الشريف وافاضل الطلاب الكرام يقدرون لنا هذا العمل الجليل وهذه الخدمة والله ولي التوفيق

كتبه الحقير الفقير الجاني احمد بن محمد حسين الزنجاني

المطبعة المرتضوية في النجف الأشرف
لصاحبها الحاج الشيخ محمد صادق الكتبي
حفظه الله تعالى

حقوق الطبع محفوظة للناشر

١٣٥١

کتابخانه
شماره ثبت ٢٤٥٣٠٥
وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
واقف - مرحوم استاد سید محمد باقر مولوی عربشاهی سبزواری محرم الحرام ۱۴۰۵ ه‍.ق

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وافضل صلواته وتحياته على من اصطفاه من الاولين والآخرين
محمد وآله الائمة الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم ابد الآبدين اما بعد فان من اعظم ما انعم به سبحانه وتعالى
على العلم واهله هو ما حباه من التوفيق والتأييد لغرة عينى العالم العلم العلام والفاضل البارع الهمام الفائز باسنى مراتب
الصلاح والسداد بجهده والحائز رتبة الاستنباط والاجتهاد بجده صفوة المجتهدين العظام وركن الاسلام المؤيد
المسدد التقى الزكى جناب الآغا الشيخ محمد على الخراسانى الكاظمى ادام الله تعالى تاييده وافضاله ولقد وفق للعلماء الاعلام الامثال
فنداً ودع فى هذه الصحائف الغرّ ما انتخبناه فى ابحاثنا جدا فى تنقيحه مجيدا فى توضيحه ببيان رائق وترتيب فائق
فلله تعالى دره وعليه سبحانه اجره و
جزاه عن الاسلام واهله خيرا ورفع له ذكرا والسلام عليه ورحمة الله وبركاته حرره فى ٥ ذى القعده ١٣٥١ الاحقر محمد حسين الغروى النائينى

الجزء الثالث من فوائد الاصول فى مهمات مباحث القطع والظن والبرائة لمؤلفه الاستاذ الأكبر حجة الاسلام الشيخ محمد على الكاظمى الخراسانى دامت بركاته

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف الاولين والآخرين محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

وبعد فهذا هو الجزء الثالث من كتابنا الموسوم بفوائد الاصول وهو يشتمل على مهمات مباحث القطع والظن وبعض الاصول العملية وهى نتيجة ما تلقيته من بحث شيخنا الاستاذ الامام الفقيه علم العلم وبدر سمائه ومشكوة نوره مفصل الصواب وفصل الخطاب من قد استبطن اسرار العلوم واستجلى غوامضها حتى اتقنها واحصى مسائلها واحاط بفروعها واصولها ومعقولها ومنقولها اصل العلماء وعين الفقهاء قبلة المشتغلين وخاتم المجتهدين آية الله فى العالمين من قد انتهت اليه الرياسة الدينية فى اواسط القرن الرابع عشر حضرة الميرزا محمد حسين الغروى النائينى متع الله الاسلام ببقاء وجوده وقد جعلت عنوان هذا الكتاب فوائد الاصول تاسيا باستاذ الاساتيذ الشيخ الانصارى قده لمكان انه احسن كتاب صنف فى المباحث العقلية من حيث الترتيب وتنقيح المباحث وتمييز الطرق والامارات عن الاصول العملية فان المتقدمين لم يميزوا المباحث بعضها عن بعض وادرجوا كثيرا من الادلة الاجتهادية فى الادلة الفقاهية **قال** قده اعلم ان المكلف اذا التفت الخ والمراد من المكلف هو خصوص المجتهد اذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلى الحاصل للمجتهد بحسب اطلاعه على مدارك الاحكام ولا عبرة بظن المقلد وشكه وكون بعض مباحث القطع تعم المقلد لا يوجب ان يكون المراد من المكلف الاعم من المقلد والمجتهد اذ البحث عن تلك المباحث وقع استطرادا و من مسائل علم الاصول ومسائله تختص بالمجتهد ولا حظ للمقلد فيها ولا سبيل الى دعوى شمول ادلة اعتبار الطرق والاصول للمقلد غاية الامر ان المقلد عاجز عن تشخيص مواردها ومجاريها ويكون المجتهد نائبا عنه فى ذلك فانه كيف يمكن القول بشمول خطاب مثل لا تنقض اليقين بالشك فى الشبهات الحكمية للمقلد مع انه لا يكاد يحصل له الشك واليقين بل لو فرض حصول الشك واليقين له فلا عبرة بهما ما لم يكن مجتهدا فى مسئلة حجية الاستصحاب ثم انه لا وجه للاشكال على تثليث الاقسام بان الظن ان قام دليل على اعتباره فهو ملحق بالعلم والا فملحق بالشك فلا يصح تثليث الاقسام فان عقد البحث فى الظن انما هو لاجل تمييز الظن المعتبر الملحق بالعلم عن الظن الغير المعتبر الملحق بالشك فلا بد اولا من تثليث الاقسام ثم البحث عن حكم الظن من حيث الاعتبار وعدمه نعم لازم اعتباره هو ان يكون كالعلم كما ان لازم عدم اعتباره هو ان يكون كالشك ثم انه قد اختلفت كلمات الشيخ قده فى تشخيص مجارى الاصول ولا

تخلو بعضها او جميعها عن اشكال عدم الاطراد والانعكاس والاحسن ان يقال ان الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة اولا وعلى الثانى فاما ان لا يعلم بالتكليف اصلا ولو بجنسه واما ان يعلم وعلى الثانى فاما ان يمكن فيه الاحتياط واما ان لا يمكن فالاول مجرى الاستصحاب والثانى مجرى البرائة والثالث مجرى الاحتياط والرابع مجرى التخيير وانما قيدنا مجرى الاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة ولم نكتف بمجرد وجودها فان مجرد وجودها بلا لحاظها لا يكفى فى كونها مجرى الاستصحاب اذ هناك من ينكر اعتبار الاستصحاب كلية او فى خصوص الاحكام الكلية او فى خصوص الشك فى المقتضى على اختلاف الاقوال فيه فالمنكر يدعى ان وجود الحالة السابقة كعدمها لا تكون مجرى الاستصحاب وهذا بخلاف ما اذا لوحظت فيه الحالة السابقة فان لحاظها انما يكون لاجل جريان الاستصحاب ويكون الشك الملحوظ فيه الحالة السابقة مجرى للاستصحاب على جميع الاقوال فيه ولا يخفى ان الحصر فى مجارى الاصول انما يكون عقليا لدورانه بين النفى والاثبات واما حصر الاصول فى الاربع فليس بعقلى لامكان ان يكون هناك اصل آخر وراء هذه الاصول الاربعة ولكن هذا بالنسبة الى خصوص الاستصحاب حيث ان اعتباره شرعى واما بالنسبة الى الاصول العقلية من البرائة والتخيير والاحتياط فالحصر فيها عقلى لانه فى صورة الشك اما ان يراعى جهة التكليف واما ان لا يراعى وفى صورة المراعات اما ان يراعى من كل وجه واما ان يراعى فى الجملة فالاول عبارة عن البرائة والثانى الاحتياط والثالث التخيير ولا يعقل ان يكون هناك اصل عقلى آخر وراء هذه الاصول الثلثة ثم ان الاصول العملية الجارية فى الشبهات الحكمية لا تختص بهذه الاصول الاربعة بل هناك اصول اخر تجرى فى الشبهات الحكمية كاصالة الطهارة والحل وانما وقع البحث عن خصوص هذه الاصول الاربعة لمكان ان كل شك فى كل باب من ابواب الفقه لا بد وان ينتهى الى احدها بخلاف الاصول الأخر فانها تختص ببعض الابواب مع ان بعضها لا كلام فى اعتبارها كاصالة الطهارة وعلى كل حال بعدما عرفت من ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعى فاما ان يحصل له القطع او الظن او الشك فالبحث يقع فى مقامات ثلثة المقام الاول فى القطع وفيه مباحث

المبحث الاول

فى وجوب متابعة القطع والمراد من وجوب متابعة القطع وجوب متابعة المقطوع من الواقع المرئى بالقطع ولزوم العمل بما ادى اليه قطعه والجرى على وفق علمه وهذا الوجوب ليس وجوبا شرعيا لان طريقية القطع ذاتية له لا تنالها يد التشريع اذ لا معنى لتشريع ما هو حاصل بذاته ومنجعل بنفسه فان الجعل التشريعى انما يتعلق بما يكون تكوينه عين تشريعه لا ما يكون متكونا بنفسه وطريقية القطع تكون كذلك وهذا من غير فرق بين ان نقول بصحة جعل الحجية والطريقية كما هو المختار وبين ان نقول بعدم الصحة وان المجعول هو منشأ الانتزاع كما هو مختار الشيخ قده فان الطريقية التى نقول بصحة جعلها انما هى فى غير الطريقية التكوينية كطريقية القطع فانها من لوازم ذات القطع كزوجية الاربعة بل بوجه يصح ان يقال انها عين القطع وما يكون شأنه ذلك كيف يصح ان تناله يد الجعل التشريعى وبعبارة اخرى طريقية كل شئ لا بد وان تنتهى الى العلم وطريقية العلم لا بد وان تكون ذاتية له لان كل ما بالغير لا بد وان ينتهى الى ما بالذات والا لزم التسلسل ومما ذكرنا يعلم ان نفى الطريقية والحجية عن القطع ايضا لا يعقل اذ لا يمكن شرعا سلب ما هو من لوازم الذات مضافا الى لزوم التناقض وذلك كله واضح لا يحتاج الى ازيد من تصور حقيقة القطع ولا يصح اطلاق الحجة عليه فان الحجة باصطلاح المنطقى عبارة عن الوسط الذى

يكون بينه وبين الاكبر الذي يراد اثباته للاصغر علقة وربط ثبوتي اما علقة التلازم واما علقة العلية والمعلولية سواء كان الوسط علة لثبوت الاكبر الذي هو البرهان اللمي او كان معلولا له الذي هو البرهان الاني وامثلة الكل واضحة

ومن المعلوم ان القطع لا يكون حجة بهذا المعنى اذ لا يصح ان يقع وسطا في القياس فلا يقال هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية خمر او يجب الاجتناب عنه لان الكبرى كاذبة اذ معلوم الخمرية يمكن ان يكون خمرا ويمكن ان لا يكون ووجوب الاجتناب لم يترتب شرعا على معلوم الخمرية الواقعي لان الكلام في القطع الطريقي فلا يكون هناك علقة ثبوتية بين العلم وبين الاكبر لا علقة التلازم ولا علقة العلية والمعلولية وما لم يكن علقة لا يصح جعله وسطا فلا يكون حجة باصطلاح المنطقي كما لا يكون حجة باصطلاح الاصولي ايضا فان الحجة باصطلاح الاصولي عبارة عن الادلة الشرعية من الطرق والامارات التي تقع وسط الاثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي من دون ان يكون بينها وبين المتعلقات علقة ثبوتية بوجه من الوجوه فان متعلقاتها ان كانت من الموضوعات الخارجية فعدم ثبوت العلقة بينهما واضح اذ لا علقة بين الظن بخمرية شيء وبين نفس الخمر لا علقة التلازم ولا علقة العلية والمعلولية وان كانت من الاحكام الشرعية فلان الاحكام الشرعية مترتبة على موضوعاتها الواقعية لا على ما ادى اليه الطريق لابتناء على التصويب الذي لا نقول به ومن هنا يظهر انه لا يصح تأليف القياس الحقيقي من الادلة الشرعية بل صورة قياس اشبه بالمغالطة فقولك هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه قياس صوري لا واقع له اذ الذي يجب الاجتناب عنه هو الخمر الواقعي لا مظنون الخمرية وانما كان الظن طريقا شرعيا الى الخمر فالظن يكون من قبيل المعرف والواسطة في الاثبات فقط من دون ان يكون واسطة في الثبوت ومعه لا يصح تأليف القياس الحقيقي منه الا بنحو من التأول بل بعناية جعل الشارع الظن طريقا الى الخمر ومثبتا له في الظاهر وهذا بخلاف القطع فانه لا يصح جعله وسطا بوجه من الوجوه ولا يمكن تأليف القياس منه ولو قياسا صوريا اذ تلك العناية التي كانت في الظن لم تكن في العلم لعدم جعل الشارع العلم طريقا الى اثبات متعلقه لما تقدم من ان طريقية القطع غير قابلة لان تنالها يد الجعل التشريعي وما لم يكن هناك جعل شرعي لا يكون حجة باصطلاح الاصولي ومن هنا ظهر ان مسئلة حجية القطع لا تكون من مسائل علم الاصول فان الضابط في كون المسئلة اصولية هو ان تقع نتيجتها كبرى لقياس الاستنباط على ما بيناه في محله ومسئلة حجية القطع ليست كذلك فظهر انه لا يصح اطلاق الحجة على القطع باصطلاح اهل الميزان ولا باصطلاح الاصولي ولكن هذا في القطع الطريقي الذي لم يؤخذ شرعا في موضوع حكم واما القطع الموضوعي فيطلق عليه الحجة وبالعرض منه القياس حقيقة ويكون اشبه بالحجة باصطلاح المنطقي فان موضوع الحكم يكون بمنزلة العلة لثبوت ذلك الحكم حيث ان نسبة الموضوعات الى الاحكام نسبة العلل الى معلولاتها وان لم تكن من العلل الحقيقية الا انه لمكان عدم تخلف الحكم عن موضوعه صار بمنزلة العلة فالقطع الموضوعي يقع وسطا للقياس ويقال مثلا هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه اذا فرض ان وجوب الاجتناب ترتب على معلوم الخمرية لا على الخمر الواقعي وهذا من غير فرق بين ان يكون القطع تمام الموضوع او جزئه على ما سيأتي من الفرق بينهما فانه على كل تقدير يقع وسطا غايته انه لو كان تمام الموضوع يكون تمام الوسط للقياس ولو كان جزء الموضوع يكون جزء الوسط وجزئه الآخر هو الواقع المنكشف به وذلك كله واضح

المبحث الثاني

في اقسام القطع اعلم ان القطع اما ان يتعلق بموضوع خارجي واما ان يتعلق بحكم شرعي فان تعلق بموضوع خارجي فاما ان يكون ذلك الموضوع ذا حكم شرعي مع قطع النظر عن تعلق القطع به واما ان يكون لتعلق القطع به دخل في ثبوت الحكم الشرعي له لا اشكال في ان القطع بالنسبة الى الموضوع الخارجي يكون طريقا محضا لا يعقل ان يكون له دخل في عنوان ذلك الموضوع بل عنوان الموضوع امر واقعي يدور مدار واقعه وكذا يكون طريقا محضا بالنسبة الى الحكم الشرعي المترتب على ذلك الموضوع كما لو فرض ان وجوب الاجتناب ترتب شرعا على نفس الخمر الواقعي فان العلم بالنسبة اليه يكون طريقا محضا ويكون العلم بالموضوع علما بالحكم بعد العلم بالكبرى الكلية المجعولة شرعا من وجوب الاجتناب عن الخمر واما اذا لم يكن الموضوع الذي تعلق به العلم ذا حكم شرعي بل كان للعلم دخل في الحكم فهذا يتصور على وجوه فانه يمكن ان يكون العلم تمام الموضوع بحيث يدور الحكم مدار العلم وجودا وعدما صادف الواقع او خالف كما لو فرض ان وجوب الاجتناب ترتب شرعا على العلم بخمرية الشيء سواء صادف العلم الواقع او خالف ويمكن ان يكون العلم جزء الموضوع بحيث يكون للواقع المنكشف بالعلم دخل في ثبوت الحكم ايضا ويكون الموضوع مركبا من العلم والواقع وينتفي الحكم قهرا بانتفاء احدهما وعلى كلا التقديرين يمكن ان يؤخذ العلم موضوعا على وجه الصفتية ويمكن ان يؤخذ على وجه الطريقية **بيان ذلك** هو ان العلم لما كان ظاهرا بنفسه مظهرا لغيره وكان من الصفات الحقيقية ذي الاضافة وتكون جهة الحقيقية قائمة بنفس العالم من حيث قيام الصورة بنفسه التي هي المعلوم بالذات على ما سيأتي الاشارة الى بيانه وجهة الاضافة قائمة بالصورة التي تكون معلومة بالعرض وبالغير من حيث كونه كاشفا ومظهرا لها فيمكن ان يؤخذ العلم من الجهة الاولى موضوعا للحكم وهو المراد من اخذه على نحو الصفتية ويمكن اخذه موضوعا من الجهة الثانية وهو المراد من اخذه على نحو الطريقية والكاشفية فتكون اقسام القطع المأخوذ في الموضوع اربعة اخذه تمام الموضوع او جزئه وعلى كلا التقديرين اخذه على وجه الصفتية او الطريقية نعم في امكان اخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية اشكال بل الظاهر انه لا يمكن من جهة ان اخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذي الصورة بوجه من الوجوه واخذه على وجه الطريقية يستدعي لحاظ ذي الطريق وذي الصورة ويكون النظر في الحقيقة الى الواقع المنكشف بالعلم كما هو الشأن في كل طريق حيث ان لحاظه طريقا يكون في الحقيقة لحاظا لذي الطريق ولحاظ العلم كذلك ينافي اخذه تمام الموضوع فالظاهر ان اخذه تمام الموضوع لا يمكن الا باخذه على وجه الصفتية

وربما يأتي مزيد توضيح لهذه الاقسام الاربعة في المبحث الآتي هذا كله اذا تعلق العلم بموضوع خارجي واما اذا تعلق بحكم شرعي فيمكن ايضا اخذه موضوعا لحكم آخر غير ما تعلق العلم به كما لو رتب وجوب التصدق على العالم بوجوب الصلاة ويأتي فيه الاقسام الاربعة من كونه تمام الموضوع او جزئه على وجه الطريقية والصفتية واما اخذه موضوعا بالنسبة الى نفس الحكم الذي تعلق العلم به فهو مما لا يمكن الا بنتيجة التقييد وتوضيح ذلك هو ان العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيه الاطلاق والتقييد اللحاظي لاستلزامه الدور كما اوضحناه في مبحث التعبدي والتوصلي وقلنا ان اخذ العلم قيدا وجزءا او شرطا او مانعا مما لا يمكن في مرتبة الجعل والتشريع كما هو الشأن في الانقسامات اللاحقة للمتعلق باعتبار تعلق الحكم به كقصد التعبد والتقرب في العبادات واذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق ايضا لان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة ولكن الاهمال الثبوتي

ايضا لا يعقل بل لا بد اما من نتيجة الاطلاق او من نتيجة التقييد فان الملاك الذى اقتضى تشريع الحكم اما ان يكون محفوظا فى كلتى حالتى الجهل والعلم فلابد من نتيجة الاطلاق واما ان يكون محفوظا فى حال العلم فقط فلابد من نتيجة التقييد وحيث لم يمكن ان يكون الجعل الاولى متكفلا لبيان ذلك فلابد من جعل اخر يستفاد منه نتيجة الاطلاق او التقييد وهو المصطلح عليه بمتمم الجعل فاستكشاف كل من نتيجة الاطلاق والتقييد يكون من دليل اخر وقد ادعى تواتر الادلة على اشتراك الاحكام فى حق العالم والجاهل ونحن وان لم نعثر على تلك الادلة سوى بعض اخبار الآحاد التى ذكرها صاحب الحدائق فى مقدمات كتابه الا ان الظاهر قيام الاجماع بل الضرورة على ذلك ومن هنا كان الجاهل المقصر معاقبا اجماعا ومن تلك الادلة والاجماع والضرورة يستفاد نتيجة الاطلاق وان الحكم مطلق فى حق العالم والجاهل ولكن تلك الادلة قابلة للتخصيص وقد خصصت فى غير مورد كما فى مورد الجهر والاخفات والقصر والاتمام حيث قام الدليل على اختصاص الحكم فى حق العالم فقد اخذ العلم شرطا فى ثبوت الحكم واقعا وكما يصح اخذ العلم بالحكم شرطا فى ثبوت الحكم كذلك يصح اخذ العلم بالحكم من وجه خاص وسبب خاص مانعا عن ثبوت الحكم واقعا بحيث لا حكم مع العلم به من ذلك السبب كما فى باب القياس حيث انه قام الدليل على انه لا عبرة بالعلم بالحكم الحاصل من طريق القياس كما فى رواية ابان فى مسئلة دية اصابع المرئة حيث نهى عن العمل بالقياس مع ان ابان كان عالما بان فى قطع اربعة من اصابع المرئة يثبت اربعين من الابل من طريق القياس ومن هنا تعجب من حكم الامام عليه السلام بانه يثبت ثلثين من الابل ومع ذلك نهى الامام ع عن العمل بعلمه فقد اخذ العلم بالحكم من طريق القياس مانعا وليس هذا فى الحقيقة نهى عن العمل بالعلم حتى يقال ان ذلك لا يعقل من جهة ان طريقية العلم وكاشفيته ذاتية لا يمكن نفيها فى عالم التشريع ولا يعقل التصرف فى ناحية العلم بوجه من الوجوه بل مرجع ذلك الى التصرف فى المعلوم والواقع الذى امره بيد الشارع فالتصرف يرجع الى ناحية المتعلق لا الى ناحية العلم وبعد الالتفات الى هذا التصرف لا يمكن ان يحصل للمكلف علم بالحكم من طريق القياس اذ الحكم الواقعى قيد بغير ما ادى اليه القياس فكيف يمكن ان يحصل له العلم بالواقع من ذلك الطريق نعم لو لم يلتفت الى هذا التصرف يحصل له العلم كما حصل لابان العلم بالحكم قبل نهى الامام ع وبذلك يمكن ان توجه مقالة الاخباريين من انه لا عبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب والسنة بان يقال ان الاحكام الواقعية قيدت بنتيجة التقييد بما اذا ادى اليها الكتاب والسنة ولا عبرة بغير ذلك فلا يرد عليهم ان ذلك غير معقول بل شيخنا الاستاد مد ظله نفى البعد عن كون الاحكام مقيدة بما اذا لم يكن المؤدى اليها مثل الجفر والرمل والمنام وغير ذلك من الطرق الغير المتعارفة وبما ذكرنا يرتفع ما ربما يستشكل فى عبارة الشيخ قده من جعله مقالة الاخباريين من امثلة العلم المأخوذ موضوعا مع انه لا يمكن اخذ العلم موضوعا بالنسبة الى نفس متعلقه فانه بالبيان الذى ذكرنا ظهر انه لا مانع من اخذ العلم موضوعا بالنسبة الى نفس متعلقه اذا كان حكما شرعيا بنتيجة التقييد فتحصل من جميع ما ذكرناه ان العلم اذا تعلق بموضوع خارجى فالعلم بالنسبة الى ذلك الموضوع يكون طريقا محضا وبالنسبة الى احكام ذلك الموضوع يمكن ان يكون طريقا ويمكن ان يكون موضوعا واذا تعلق بحكم شرعى فيمكن ان يكون بالنسبة الى حكم اخر موضوعا كما انه يمكن ان يكون موضوعا بالنسبة الى نفس ذلك الحكم لكن بنتيجة التقييد فتم فى اطراف ما ذكرناه حتى لا تبادر بالاشكال هذا كله اذا تعلق العلم بالحكم الشرعى **واما** الاحكام العقلية فالعلم فيها دائما يكون موضوعا من غير فرق بين الارشاديات العقلية او مستقلاتها فان حكم العقل بحسن شئ او قبحه لا يكون الا بعد

العلم والالتفات الى الموضوع العقلى فلا يحكم العقل بقبح التصرف فى مال الناس الا بعد الالتفات الى كونه مال الناس على اختلاف الاحكام العقلية من حيث ان للعقل حكم واحد او حكمين على ما سيأتى توضيحه فى محله ان شاء الله تعالى

المبحث الثالث

فى قيام الطرق والامارات وبعض الاصول بنفس ادلة اعتبارها مقام القطع باقسامه وتفصيل ذلك يستدعى تقديم امور **الأول** المراد من الاصول المبحوث عنها فى المقام من حيث قيامها مقام القطع ليس مطلق الاصول بل خصوص الاصول التى بلسان البناء على المتكفلة لتنزيل المؤدى منزلة الواقع بحيث يكون المجعول فيها البناء العملى على احد طرفى الشك على انه هو الواقع والغاء الطرف الاخر كالاستصحاب واصالة الصحة وقاعدة التجاوز وامثال ذلك من الاصول المحرزة كما يأتى تفصيله ان شاء الله تعالى فى محله فمثل اصالة الطهارة والبرائة والاشتغال ليس داخلا فى محل الكلام فى المقام ولذا قيد الشيخ قده ببعض الاصول **الثانى** قد عرفت ان القطع من الصفات الحقيقية ذات اضافة ولاجل ذلك يجتمع فى القطع جهات ثلث جهة كونه صفة قائمة بنفس العالم من حيث انشاء النفس فى صقعها الداخلى صورة على طبق ذى الصورة وتلك الصورة هى المعلومة بالذات ولمكان انطباقها على ذى الصورة يكون ذيها معلوما بتوسط تلك الصورة فالمعلوم اولا وبالذات هى الصورة وتلك الصورة هى حقيقة العلم والمعلوم وهذا من غير فرق بين ان نقول ان العلم من مقولة الكيف او من مقولة الفعل او من مقولة الانفعال او من مقولة الاضافة على اختلاف الوجوه والاقوال فانه على جميع التقادير تكون هناك صفة قائمة فى نفس العالم فهذه اول جهات العلم **الجهة الثانية** جهة اضافة الصورة لذى الصورة وهى جهة كشفه عن المعلوم ومحرزيته له وارائته للواقع المنكشف وهذه الجهة مترتبة على الجهة الاولى لما عرفت من ان احراز الواقع وكشفه انما يكون بتوسط الصورة **الجهة الثالثة** جهة البناء والجرى العملى على وفق العلم حيث ان العلم بوجود الاسد مثلا فى الطريق يقتضى الفرار عنه وبوجود الماء يوجب التوجه اليه اذا كان العالم عطشانا ولعله لذلك سمى العلم اعتقادا لما فيه من عقد القلب على وفق المعتقد والبناء العملى عليه فهذه الجهات الثلث كلها مجتمعة فى العلم وتكون من لوازم ذات العلم حيث ان حصول الصورة عبارة عن حقيقة العلم ومحرزيته وجدانى والبناء العملى عليه قهرى ثم ان المجعول فى باب الطرق والامارات هى الجهة الثانية من جهات العلم وفى باب الاصول المحرزة هى الجهة الثالثة وتوضيح ذلك هو ان المجعول فى باب الامارات نفس الطريقية والمحرزية والكاشفية على ما هو الحق عندنا من تعلق الجعل بنفس الطريقية لا بمنشأ انتزاعها كما هو مختار الشيخ قده وسيأتى ان شاء الله تفصيله فى مبحث الظن وان تصور ما يكون منشأ لانتزاع الطريقية فى غاية الاشكال بل كاد ان يكون من المحالات وليس المجعول فى باب الامارات هو المؤدى بحيث يتعلق حكم بالمؤدى غير ما للمؤدى من الحكم الواقعى فان ذلك غير معقول كما سيأتى بل المجعول هو الطريقية والوسطية فى الاثبات والكاشفية عن الواقع اى تتميم الكاشفية بعد ما كان فى الطرق والامارات جهة كشف فى حد نفسها غاية الامر ان كشفها ناقص وليس ككاشفية العلم ومن هنا اعتبرنا فى كون الشئ امارة من ان يكون له فى حد ذاته جهة كشف وللشارع فى مقام الشارعية تمم كشفه وجعله محرزا للواقع ووسطا لاثباته فكان الشارع فى عالم التشريع جعل الظن علما من حيث الكاشفية والمحرزية بلا تصرف فى الواقع او خالفه لا انه يكون من مصادفة الطريق ومخالفة الطريق لذى الطريق من دون

ذكرنا فى مبحث الاستصحاب انه يمكن فرض قيام الاصول الغير المحرزة مقام القطع على بعض الوجوه فراجع

[illegible]

توسعة في الواقع وتنزيل شيء آخر منزلة الواقع فان كل ذلك لم يكن بل المجعول هو نفس الطريقية والكاشفية والمحرزية التي كان القطع واجدا لها بذاته والظن يكون واجدا لها بالتعبد والجعل الشرعي فهذا هو المجعول في باب الطرق والامارات **واما** المجعول في باب الاصول التنزيلية فهي الجهة الثالثة من العلم وهو الجري والبناء العملي على الواقع من دون ان يكون هناك جهة كشف وطريقية اذ ليس للشك الذي اخذ موضوعا في الاصول جهة كشف عن الواقع كما كان في الظن فلا يمكن ان يكون المجعول في باب الاصول الطريقية والكاشفية بل المجعول هو الجري العملي والبناء على ثبوت الواقع عملا الذي كان ذلك في العلم قهريا وفي الاصول تعبديا ومما ذكرنا ظهر ان حكومة الطرق والامارات والاصول على الاحكام الواقعية ليست كالحكومة الواقعية مثل قوله الطواف بالبيت صلوة وقوله لا شك لكثير الشك بل الحكومة الظاهرية والفرق بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية هو ان الحكومة الواقعية توجب التوسعة والتضييق في الموضوع الواقعي بحيث يتحقق هناك موضوع آخر واقعي في عرض الموضوع الاولي كما في قوله الطواف بالبيت صلوة وهذا بخلاف الحكومة الظاهرية مع ما لها من العرض العريض من حكومة الامارات بعضها على بعض وحكومتها على الاصول وحكومة الاصول بعضها على بعض وحكومة الجميع على الاحكام الواقعية فانه ليس في الحكومة الظاهرية توسعة وتضييق واقعي الا بناء على بعض وجوه جعل المؤدى الذي يرجع الى التصويب واما بناء على المختار من عدم جعل المؤدى وان المجعول فيها هو الوسطية في الاثبات والكاشفية والمحرزية فليس هناك توسعة وتضييق واقعي وحكومتها انما تكون باعتبار وقوعها في طريق احراز الواقع في رتبة الجهل به فيكون المجعول في باب الطرق والامارات والاصول في طول الواقع لا في عرضه وليس للشارع حكمان حكم واقعي وحكم ظاهري بان يكون تكليفان مجعولان شرعيان احدهما تكليف واقعي والآخر تكليف ظاهري فان التكليف الظاهري بهذا المعنى مما لا نعقله والمراد من كون مؤديات الطرق والاصول احكاما ظاهرية هو كونها مثبتة للواقع عند الجهل والحكم بان مؤدياتها هو الواقع لمكان كونها محرزة له وليس هناك حكم آخر وراء الواقع يسمى بالحكم الظاهري كما ربما يتخيل فظهر ان ما بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية بون بعيد فان حكومة الامارات انما تكون حكومة ظاهرية واقعة في طول الواقع وفي طريق احرازه ويكون المجعول فيها نفس المحرزية والتنجيز والعذر من اللوازم العقلية المترتبة على ما هو المجعول لوضوح ان التنجيز لا يكون الا بالوصول الى الواقع واحرازه اما بنفسه كما في العلم والطرق والامارات والاصول المتكفلة للتنزيل واما بطريقه كما في موارد جريان اصالة الاحتياط على ما سيأتي توضيحه في محله وعلى كل حال نفس التنجيز والعذر غير قابل للجعل كما ربما يوهمه بعض الكلمات وانما الذي يكون قابلا للجعل هو المحرزية والوسطية في الاثبات ليكون الواقع واصلا الى المكلف ويلزمه عقلا تنجيز الواقع **الامر الثالث** قد ظهر مما ذكرنا انه ليس لنا واقع حقيقي وواقع جعلي وعلم بالواقع الحقيقي وعلم بالواقع الجعلي بان يكون للواقع فردان فرد حقيقي وفرد جعلي وللعلم فردان علم بالواقع الحقيقي وعلم بالواقع الجعلي فان ذلك كله مبني على جعل المؤدى فيصح ان يقال بنحو من المسامحة ان للخمر مثلا فردان خمر واقعي وخمر جعلي تعبدي وكذا للعلم فردان علم بالخمر وعلم بالخمر التعبدي واما بناء على عدم جعل المؤدى فليس للخمر الا فرد واحد وهو الخمر الواقعي والاحراز انما يتعلق به نعم هناك علم بحجية الطرق والاصول وهذا غير العلم بالواقع الجعلي اذا عرفت ذلك فاعلم ان الوجوه الاولى في قيام الطرق والامارات والاصول التنزيلية مقام القطع ثلثة **الاول** قيامها مقامه بجميع اقسامه حتى فيما اذا اخذ موضوعا على نحو الصفتية **الثاني** عدم قيامها مقامه فيما اخذ في الموضوع مطلقا ولو على نحو الطريقية والكاشفية **الثالث** قيامها مقام القطع الطريقي مطلقا ولو

كان مأخوذا في الموضوع وعدم قيامها مقام القطع الصفتي وهذا هو الاقوى فان ما ذكر مانعا عن قيامها مقام القطع المأخوذ موضوعا على وجه الطريقية من استلزام الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في لحاظ واحد ضعيف غايته فان الاستلزام المذكور مبني على جعل المؤدى الذي قد تبين فساده واما على المختار من ان المجعول في باب الطرق والامارات هو نفس الكاشفية والمحرزية والوسطية في الاثبات فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرزا كما كان في صورة العلم والمفروض ان الاثر مترتب على الواقع المحرز فان ذلك هو لازم اخذ العلم من حيث الكاشفية موضوعا ونفس دليل حجية الامارات والاصول يكون الواقع محرزا فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر وتركيب الموضوع من الواقع والاحراز ليس على حد الموضوع المركب من الاجزاء العرضية كالصلوة فان الاجزاء العرضية تحتاج الى ان تكون كل منها محرزة بالوجدان او بالتعبد او بعضها بالوجدان وبعضها بالتعبد ولا يكون احراز احد الاجزاء احرازا للآخر والتعبد باحدها تعبدا بالآخر بل يحتاج كل منهما الى تعبد مستقل او احراز مستقل وهذا بخلاف التركيب من الشيء واحرازه فانه بنفس احراز ذلك الشيء يتحقق كلا جزئي الموضوع ولا يحتاج الى احرازين او تعبدين بل لا معنى لذلك فلو فرض ان الشارع جعل الظن محرزا للواقع فبنفس جعله يتحقق كلا جزئي الموضوع ولا يحتاج الى جعلين حتى يقال انه ليس في البين جعلان فان الجعل الواحد لا يمكن ان يتكفل كلا الجزئين لاستلزام الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي حيث ان تنزيل الظن منزلة العلم باعتبار المؤدى يرجع في الحقيقة الى تنزيل المظنون منزلة المعلوم فيكون النظر الى الظن والعلم نظرا مرآتيا وتنزيل الظن منزلة العلم باعتبار نفسه وبما انه جزء الموضوع يرجع في الحقيقة الى لحاظ الظن والعلم شيئا بحيال ذاته ويكون النظر اليهما نظرا استقلاليا ولا يمكن الجمع بين اللحاظين في جعل واحد لمكان انه ليس هناك مفهوم عام يجمعهما كما يقال ان الجمع بين الشيئين في استعمال واحد لا يمكن لعدم الجامع بينهما بل لمكان عدم امكان الجمع بين اللحاظين لتنافيهما ذاتا وهذا الاشكال قد كان دائرا على السنة اهل العلم من زمن الشيخ قده الى زماننا هذا على ما حكاه شيخنا الاستاد مد ظله وقد تبين انه لا موضوع لهذا الاشكال ولا محل له فان مبنى الاشكال هو تخيل ان المجعول في باب الطرق والامارات والاصول هو المؤدى وتنزيله منزلة الواقع والخلط بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية فيقال ان في قيام الظن مقام العلم المأخوذ موضوعا يحتاج الى تنزيلين تنزيل المظنون منزلة المقطوع وتنزيل الظن منزلة القطع وانت بعد ما عرفت حقيقة المجعول في باب الامارات والاصول ظهر لك انه ليس في البين تنزيل اصلا بل الشارع انما اعطى صفة المحرزية للظن فيرتفع الاشكال من اصله **فان قلت** هب ان المجعول في باب الامارات والاصول ذلك الا ان الذي اخذ جزء الموضوع في ظاهر الدليل هو العلم والاحراز الوجداني وباي دليل تقولون ان الاحراز التعبدي يقوم مقام الاحراز الوجداني **قلت** يمكن التفصي عن هذا بوجوه **الاول** دعوى ان المراد من العلم الذي اخذ في ظاهر الدليل موضوعا هو العنوان الكلي اي عنوان المحرز بلا اخذ الاحراز الوجداني قيد الرعاية انه لولا جعل الشارع الطرق والاصول محرزة كان مصداق عنوان المحرز منحصرا بالمحرز الوجداني وبعد ذلك الجعل الشرعي يتحقق مصداق آخر للمحرز كما هو الشأن في جميع العناوين الكلية كما يقال في الشمس انها كوكب نهاري ناسخ ضوؤه وجود الليل ولكن في الخارج منحصر في الفرد فلو فرض انه وجد فرد آخر مثل هذا الموجود كان ايضا من مصاديق ذلك العنوان فكذا يقال في العلم وانه عبارة عن عنوان المحرز ويكون الموضوع في الحقيقة هو هذا العنوان وبالتعبد الشرعي يتحقق مصداق آخر لعنوان المحرز هذا ولكن للمنع عن هذه الدعوى مجال من جهة ان هذا في الحقيقة

يرجع الى البحث اللغوي وان العلم موضوع لكلي الحرز او لخصوص الحرز الوجداني ولا سبيل الى اثبات انه موضوع للعنوان الكلي **الثاني**
دعوى استخراج المناط بتطبيق العلة المستنبطة بان يقال انه وان كان المأخوذ في لسان الدليل هو خصوص العلم والاحراز الوجداني الا انه نقطع بانه
ليس للوجدان دخل بل المناط هو جهة الاحراز الموجودة في الظن ايضا بعد اعتبار الشارع هذا وللمنع عن هذه الدعوى ايضا مجال فانها موقوفة على
استخراج المناط القطعي ولا سبيل الى اثبات ذلك **الثالث** هو الذي يحسم مادة الاشكال دعوى ان ذلك من مقتضيات حكومة ادلة
الطرق والامارات والاصول على الواقعيات بالبيان المتقدم من معنى الحكومة وانها ظاهرية لا واقعية وان حكومتها لاجل كونها واقعة في طريق
احراز الواقعيات فتكون حاكمة على كلا جزئي الموضوع من الواقع ومن الاحراز بل حكومتها على الواقع لمكان كونها محرزة له فتكون حكومتها على
احد جزئي الموضوع انما هي بعناية حكومتها على الجزء الاخر وهو الاحراز فاي اثر رتب في الشريعة على العلم بما انه محرز يترتب على الطرق و
الامارات والاصول المحرزة ولو كان ذلك الاثر من جهة دخله في الموضوع وكونه جزءا فانه يكفي هذا المقدار من الاثر في صحة التعبد ولا
يتوقف على ان يكون تمام الموضوع والحاصل ان نتيجة الحكومة الظاهرية هي التوسعة في الاحراز وانه اعم من الاحراز الوجداني والا لم يكن للحكومة معنى
وبملاحظة هذه الحكومة صح ان يقال ان الموضوع هو الاعم من الاحراز الوجداني وهو العنوان الكلي لكن لا لمكان ان معنى العلم ذلك كما هو
مفاد الوجه الاول بل لمكان الحكومة وان نتيجتها تكون ذلك فظهر ان في قيام الطرق والامارات والاصول مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه
الطريقية لا يحتاج الى التماس دليل اخر غير ادلة حجيتها وان قيامها مقامه من لوازم حجيتها وحكومتها على الاحكام الواقعية بالحكومة الظاهرية هذا
اذا اخذ العلم في الموضوع على وجه الطريقية واما اذا لم يؤخذ في الموضوع اصلا وكان طريقا عقليا محضا ففي قيامها مقامه اولى لان الواقع
يكون ح مرسلا غير مقيد بقيد والمفروض انها مثبتة للواقع فلا مانع من قيامها مقامه واما قيامها مقام القطع المأخوذ على جهة الصفتية فلا يمكن
لانه يكون ح كسائر الصفات النفسانية ومفاد حجية الطرق والامارات اجنبي عن افادة ذلك فان مفادها الوسطية في الاثبات واحراز الواقع
واين هذا من تنزيل الظن منزلة القطع من حيث الصفتية ففي قيام الظن مقام القطع من هذه الجهة يحتاج الى دليل اخر وراء ادلة الحجية وظاهر
عبارة الشيخ قده انه لو قام دليل اخر على قيام الظن منزلة العلم من هذه الجهة يكون مفاد ذلك الدليل مفاد ادلة حجية الطرق والامارات من حيث
قيامها مقام العلم الطريقي اي يكون مدلول ذلك الدليل من سنخ مدلول الامارات من حيث كونه حكما ظاهريا ولا يخفى ما فيه فانه لو فرض انه قام
دليل على تنزيل الظن منزلة العلم من هذه الجهة يكون ذلك من التنزيل الواقعي والتعميم في ناحية الموضوع واقعا من قبيل قوله الطواف بالبيت
صلاة وليس ذلك من الحكم الظاهري لما تقدم من ان الحكم الظاهري ما كان في طول الواقع وواقعا في طريق احرازه واين هذا من تنزيل صفة
مقام صفة اخرى فان الظن ح لم يعتبر من حيث احرازه للمتعلق بل من حيث انه صفة فيكون في عرض العلم موضوعا واقعيا والحكم واقعي وذلك
واضح والذي يسهل الخطب انه لم نعثر في الفقه على مورد اخذ العلم فيه موضوعا على وجه الصفتية والامثلة التي ذكرها الشيخ قده في الكتاب
ليس شيء منها من هذا القبيل فان العلم في باب الشهادة اخذ من حيث الطريقية ولذا جازت الشهادة في موارد اليد كما دلت عليه رواية حفص وفي باب
الركعتين الاوليين لم يؤخذ فيهما على نحو الصفتية بل على نحو الطريقية كما يدل على ذلك بعض الاخبار الواردة في ذلك الباب مثل قوله عليه السلام

حتى تثبتهما او تحرزهما وامثال ذلك من التعبيرات الظاهرة في ان العلم اعتبر من حيث الطريقية وبالجملة ظاهر العلم مهما اخذ في لسان الدليل هو
العلم الطريقي وارجاعه الى العلم الصفتي يحتاج الى قرينة لم نعثر عليها في شيء من المقامات **ثم** ان للمحقق الخراساني قده كلام في حاشيته على الفرائد
في وجه قيام الطرق والاصول مقام القطع بجميع اقسامه حتى ما اخذ على وجه الصفتية وقد عدل عنه في الكفاية وحاصل ما افاده في الحاشية هو
ان ادلة الطرق والامارات انما توجب تنزيل المؤدى منزلة الواقع ولمكان العلم بحجية الامارات يتحقق العلم بالمؤدى وانه بمنزلة الواقع وهنا
ملازمة عرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع وتنزيل العلم بالمؤدى وانه بمنزلة الواقع منزلة العلم بالواقع فيتحقق كلا جزئي الموضوع بلا
استلزامه الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي فان ادلة الامارات لم تتكفل الا لتنزيل المؤدى فقط وكان تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم
بالواقع بالملازمة العرفية بين التنزيلين فكانه يتحقق كل جزء من جزئي الموضوع بدليل يخصه كما انه لو قام دليل بالخصوص في ما اخذ العلم جزء الموضوع
على تنزيل المؤدى منزلة الواقع فانه بدلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية لا بد من تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع لان المفروض انه
لا اثر للواقع حتى ينضم اليه العلم هذا اذا قام دليل بالخصوص على تنزيل المؤدى فيما اخذ العلم جزء الموضوع واما الادلة العامة لحجية الطرق والامارات
فدلالة الاقتضاء لا تقتضي ذلك لانه لو لم ينزل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع لا يلزم لغوية جعل الحجية اذ يبقى لها مورد وهو ما اذا كان الاثر مترتبا
على نفس المؤدى بلا دخل للعلم فيه ولكن مع ذلك الملازمة العرفية تقتضي تنزيل احد العلمين منزلة الاخر هذا حاصل ما افاده في الحاشية وقد رده في
الكفاية بما حاصله ان ذلك يستلزم الدور المحال فان تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيما كان للعلم دخل لا يمكن الا بعد تحقق العلم في عرض ذلك
التنزيل فانه ليس للواقع اثر يصح بلحاظه التنزيل بل الاثر مترتب على الواقع والعلم به والمفروض ان العلم بالمؤدى يتحقق بعد تنزيل المؤدى منزلة
الواقع فيكون التنزيل موقوفا على العلم والعلم موقوفا على التنزيل وهذا دور محال هذا ولكن لا يخفى عليك انه لا ينحصر الاشكال على ما افاده
في الحاشية بالدور بل مضافا الى الدور يرد عليه اولا ان ذلك مبني على ان يكون المجعول في باب الطرق والامارات هو المؤدى وقد تقدم فساده وان
جعل المؤدى بوجه التصويب يقتضي ان تكون الحكومة واقعية لا ظاهرية وهذا ينافي ما عليه المخطئة وسيأتي ايضا تفصيل ذلك ان شاء الله
نعم في باب جعل الطرق والامارات وثانيا ان المفروض ان الموضوع مركب من العلم ومتعلقه والتركيب من العلم ومتعلقه ليس على حذو سائر الموضوعات
المركبة من الامور المتباينة كالصلاة فان المركب من الامور المتباينة يقتضي ان يكون لكل من الاجزاء احراز يخصه وقد يكون احراز بعض الاجزاء
متقدما زمانا او رتبة على احراز الجزء الاخر ولا يتوقف احراز احدها على احراز البقية نعم الاثر يتوقف على احراز الجميع اما بالوجدان واما بالتعبد
وهذا بخلاف الموضوع المركب من العلم ومتعلقه فانه لا يمكن ان يتعلق بكل من العلم والمتعلق احراز يخصه اذ ليس للاحراز احراز ولا يتعلق العلم
بالعلم بل بنفس احراز المتعلق يتحقق كلا جزئي المركب في زمان واحد وفي مرتبة واحدة ولا يعقل ان يتقدم احراز المتعلق على احراز الجزء الاخر وح
المتعلق اما ان يكون بالعلم الوجداني كما اذا علم وجدانا بالملكية فيجوز له الشهادة نصا حيث بناء على اخذ العلم جزء لموضوع الشهادة واما ان يكون
بالتعبد الشرعي بجعل ما يكون محرزا للمتعلق فيتحقق ايضا كلا الجزئين بنفس الجعل الشرعي كما كان يتحقق بالعلم الوجداني وهذا انما يستقيم بناء على
ما بيناه من ان المجعول في باب الطرق والامارات نفس الوسطية في الاثبات والمحرزية للمتعلق فيتحقق كلا جزئي الموضوع بنفس هذا الجعل بلا حاجة الى

جعلين ولحاظين واما لو بنينا على تعلق الجعل بالمؤدى فهذا الجعل بنفسه لا يوجب تحقق كلا الجزئين اذ الاحراز لم يتحقق بهذا الجعل وبعد ذلك يستحيل ان يتحقق جزئه الآخر لما عرفت من ان الموضوع المركب من الاحراز ومتعلقه يتحقق كلا جزئيه في مرتبة واحدة ولا يتقدم احراز احدهما على الآخر ولا يمكن ان يصير الاحراز بشيء آخر غير الملكية مثلا في المثال المتقدم جزء موضوع الشهادة بعدما اخذ جزء الموضوع هو احراز نفس الملكية والاحراز الحاصل من تنزيل المؤدى هو احراز الحجية والعلم بها واين ذلك من العلم بالملكية وكيف يتمم العلم بالحجية الى الملكية التي هي مؤدى الامارة ويلتئم جزئي الموضوع من الاحراز والملكية مع ان الموضوع هو احراز الملكية فتامل فتحصل من جميع ما ذكرنا ان قيام الطرق والاصول مقام العلم الطريقي لا يحتاج الى كلفة جعلين ولحاظين بل نفس ادلة حجيتها تفي بذلك بعدما كانت حجيتها عبارة عن وسطيتها في الاثبات ووقوعها في طريق احراز الواقع وكونها محرزة له كما هو الشأن في الطرق العقلائية بل الظاهر انه ليس للشارع طريق مخترع بل الطرق الشرعية كلها امضاء لما في يد العقلاء من الطرق المحرزة لمؤدياتها ولكونها واقعة في طريق احراز الواقع كان حكومتها ظاهرية ويستقيم ح جميع ما فرع على ذلك مما يقتضيه اصول المخطئة من عدم الاجزاء وايجاب الاعادة والقضاء عند المخالفة وهذا بخلاف ما اذا كان المجعول هو المؤدى فانه يكون من الحكومة الواقعية ولا بد ح من القول بالاجزاء ويكون ذلك من التصويب المعتزلي على ما سيأتي تفصيله ثم ان شيخنا الاستاد مد ظله قد تعرض في المقام لوجه حكومة الامارات على الاصول وحكومة الامارات والاصول بعضها على بعض وان الحكومة في الجميع تكون حكومة ظاهرية ومن شئون حكومتها على الواقعيات ونحن قد استقصينا الكلام في ذلك في خاتمة الاستصحاب فراجع هذا تمام الكلام في اقسام القطع واحكامها **واما** الظن فمجمل الكلام فيه هو ان الظن ليس كالعلم حجية منجعلة ومن مقتضياته بل لا بد وان تكون حجيته بجعل شرعي وما يقال من ان الظن في حال الانسداد على الحكومة يكون حاله كالعلم لم تكن حجيته بجعل شرعي بل عقلية محضة وليس مورد الحكم شرعي ولو بقاعدة الملازمة فضعيف غايته فان الظن لا يكون حجة عقلية في شيء من الحالات فلا تكون منجعلة كالعلم واعتبار الظن في حال الانسداد بناء على الحكومة ليس معناه حجية الظن عقلا بحيث يقع في طريق احراز الواقعيات في اثبات التكاليف بها بل معناه كفاية الامتثال الظني في الخروج عن عهدة التكاليف المعلومة اجمالا فالحكم العقلي واقع في طريق الامتثال والاطاعة لا في طريق الاثبات والاحراز حتى يكون الظن حجة عقلية وسيأتي توضيح ذلك مفصلا ان شاء الله تعالى في محله وبالجملة حجية الظن لا تكون منجعلة في شيء من الحالات بل اما ان يكون حجة شرعية واما ان لا يكون ولا ثالث لهما ثم ما يكون حجة شرعية لاثبات متعلقه وواقعا في طريق احرازه تارة يؤخذ موضوعا لحكم آخر غير حكم متعلقه لا يضاده ولا يماثله كما اذا قال اذا ظننت بعدد ركعات الصلوة يجب عليك التصدق حيث ان الظن الذي هو حجة في عدد ركعات الصلوة ومحرزها شرعا اخذ موضوعا لوجوب التصدق واخرى يؤخذ موضوعا لما يضاد حكم متعلقه وثالثة لما يماثله ورابعة يؤخذ موضوعا لنفس حكم المتعلق هذا فيما اذا كان حجة شرعية لاثبات متعلقه وكذا الحال فيما اذا لم يكن حجة شرعية فانه يجري

ثم مثال الحرمة فلا ينبغي الاشكال في اللازم من المرجح

(١) وجهه هو ان المدعى تنزيل العلم بالحجية والمؤدى منزلة العلم بالملكية ولا اشكال في انه يمكن للشارع هذا التنزيل والمفروض دعوى الملازمة العرفية وانه ليس هنا ملازمة ولكن بعد تصديق الملازمة وان المجعول هو المؤدى لا يرد عليه الاشكال الاخير فالذي يرد عليه منع كون المجعول هو المؤدى ثم منع الملازمة العرفية ثم استلزام ذلك الدور

فيه هذه الاقسام الاربعة وعلى جميع التقادير تارة يؤخذ على وجه الصفتية واخرى على وجه الطريقية تمام الموضوع او جزئه ولكن هذه غالبا مجرد تصورات لا واقع لها بل بعضها محال لا يعقل والذي هو واقع في الشريعة ليس الا اعتبار الظن على وجه الطريقية والكاشفية والمحرزية لمتعلقه الذي هو مفاد ادلة حجية الطرق والامارات من دون ان يؤخذ الظن موضوعا لحكم آخر هذا هو الواقع واما الذي يمكن ان يقع عليه فهو انه لا اشكال في امكان اخذه موضوعا لحكم آخر لا يضاد حكم متعلقه ولا يماثله سواء كان الظن حجة وطريقا شرعا الى متعلقه او لم يكن وسواء اخذ على وجه الصفتية او الطريقية وسواء كان تمام الموضوع او جزئه على اشكال فيما اخذ تمام الموضوع على وجه الطريقية قد تقدم في العلم واما اخذه موضوعا لمضاد حكم متعلقه فلا يمكن مط من غير فرق بين ان يكون حجة لاثبات متعلقه او لم يكن ومن غير فرق بين اخذه على وجه الصفتية والطريقية تمام الموضوع او جزئه لانه يلزم اجتماع الضدين ولو في الجملة وفي بعض الموارد على كل حال ولا يندرج في مسئلة اجتماع الامر والنهي كما توهم فان مسئلة اجتماع الامر والنهي انما هي فيما اذا كانت نسبة العموم من وجه بين نفس متعلق التكليف وهو الفعل الصادر عن المكلف كالصلوة والغصب بالشرائط المتقدمة في محله واين هذا مما نحن فيه مما يؤخذ الظن موضوعا لمضاد حكم متعلقه فانه يلزم اجتماع الامر والنهي في محل واحد مثلا لو فرض ان حكم الخمر واقعا هو الحرمة وحكم مظنون الخمرية هو الوجوب ففي صورة مصادفة الظن للواقع يلزم اجتماع الوجوب والحرمة بل في صورة اخذ الظن جزء الموضوع دائما يلزم اجتماع الضدين في الواقع وعالم الجعل هذا اذا تعلق الظن بموضوع خارجي وكذا لو تعلق بحكم شرعي كما لو فرض ان حكم صلوة الجمعة هو الوجوب والظن بهذا الوجوب اخذ موضوعا للحرمة فانه يلزم ايضا اجتماع الضدين في صلوة الجمعة على كل حال وذلك واضح **واما** لو اخذ موضوعا لمماثل حكم متعلقه فان لم يكن الظن حجة شرعية لاثبات متعلقه فلا مانع من اخذه كذلك غايته انه في صورة مصادفة الظن للواقع يتأكد الحكمان كما هو الشأن في اجتماع كل عنوانين على موضوع واحد لا يلزم اجتماع المثلين فان اجتماع المثلين المستحيل انما هو فيما اذا تعلق حكم على موضوع بعنوان ثم يتعلق حكم آخر مماثل لذلك الحكم على ذلك الموضوع بذلك العنوان واما اذا تعلق حكم على موضوع مع قطع النظر عن الطواري ثم تعلق حكم مماثل على ذلك الموضوع باعتبار الطواري فهذا ليس من اجتماع المثلين ولو كانت النسبة بين ذلك الموضوع وبين الطواري العموم المطلق فانه في صورة الاجتماع يتأكد الحكمان ويتولد منهما حكم واحد اكد كما في موارد تعلق النذر بالواجب حيث يتأكد الوجوب وتعلق الظن بشيء من الطواري فيمكن ان يكون حكم الخمر واقعا هو الحرمة ومظنون الخمرية ايضا حكمه الحرمة وفي صورة مصادفة الظن للواقع يتأكد ح ومنه هذا اذا لم يكن الظن طريقا محرزا لحكم متعلقه ولم يكن حجة شرعية لذلك **واما** الظن المحرز لمتعلقه وما يكون حجة شرعية عليه فلا يمكن ان يؤخذ موضوعا لحكم المماثل فان الواقع في طريق احراز الشيء لا يكون من طواري ذلك الشيء بحيث يكون من العناوين الثانوية الموجبة لحدوث ملاك في ذلك الشيء غير ما هو عليه من الملاك فلو كان حكم الخمر في الواقع هو الحرمة فلا يمكن ان يكون احراز تلك الحرمة موجبا لطرو حكم آخر على الخمر المحرز لان الحكم الثاني لا يصلح لان يكون باعثا ومحركا لارادة العبد فان الانبعاث انما يتحقق بنفس احراز الحكم الواقعي المجعول على الخمر فلا معنى لجعل حكم آخر على ذلك المحرز ولذلك لا يعقل اخذ العلم موضوعا لحكم مماثل للمتعلق او لحكم المتعلق من جهة ان العلم بالشيء لا يكون من طواري ذلك الشيء الموجبة لملاك آخر غير ما هو عليه والفرق بين العلم والظن هو انه في العلم مط لا يمكن لكون احرازه ذاتيا له بخلاف الظن فانه

فانه فيما اخذ حجة شرعية لا يمكن وفيما لا يؤخذ يمكن بالبيان المتقدم فتحصل ان اخذ الظن موضوعا لحكم آخر لا يضاد حكم متعلقه ولا يماثله بجميع اقسامه يمكن وهي ستة فان اخذ الظن موضوعا لحكم آخر اما ان يكون على وجه الصفتية واما ان يكون على وجه الطريقية والصفتية اما ان تكون تمام الموضوع واما ان تكون جزئه واما اخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية فقد عرفت الاشكال فيه والموضوع في كل من هذه الاقسام الثلاثة اما ان يكون هو الظن المجعول حجة شرعية لمتعلقه واما الظن الغير المجعول فتكون الاقسام ستة هذا في الظن المأخوذ موضوعا لحكم آخر لا يضاد حكم متعلقه ولا يماثله واما اخذه موضوعا لمضاد حكم متعلقه فقد عرفت انه لا يعقل بجميع اقسامه واخذه للمماثل فقد عرفت ايضا امكانه على بعض الوجوه واما اخذه موضوعا لنفس متعلقه اذا كان حكما كما لو قال اذا ظننت بوجوب الصلوة تجب عليك الصلوة بذلك الوجوب الذي ظننت به فان كان بنتيجة التقييد فلا محذور فيه اذ لا يزيد الظن عن العلم وفي العلم قلنا انه يمكن ان يؤخذ كذلك بنتيجة التقييد كما تقدم وان كان بالتقييد اللحاظي فهو مما لا يمكن لاستلزامه الدور كالعلم من غير فرق بين الظن المعتبر وغير المعتبر بل في الظن المعتبر لا يمكن ولو بنتيجة التقييد فان اخذ الظن حجة محرزا لمتعلقه معناه انه لا دخل له في المتعلق اذ لو كان له دخل في المتعلق لما اخذ طريقا محرزا للمتعلق فاخذه محرزا مع اخذه موضوعا يوجب التهافت ولو بنتيجة التقييد وذلك واضح **فذلكة** قد اختلف بيان شيخنا الاستاد مد ظله في اقسام الظن المأخوذ موضوعا وما بينه اخيرا هو ان الظن الغير المعتبر لا يصح اخذه موضوعا على وجه الطريقية لا لمماثل حكم متعلقه ولا لمخالفه فان اخذه على وجه الطريقية يستدعي اعتباره اذ لا معنى لاعتبار الظن الا لحاظه طريقا فحينئذ تكون الاقسام ثمانية او سبعة فان الظن اما ان يؤخذ موضوعا لمماثل حكم المتعلق واما ان يؤخذ موضوعا لمخالفه و الاول لا يمكن الا اذا كان الظن غير معتبر اذ الظن المعتبر لا يصلح لان يؤخذ موضوعا لحكم المماثل على ما تقدم بيانه فالمأخوذ لحكم المماثل لا بد وان يكون الظن الغير المعتبر ويلزم ان يكون ملحوظا على وجه الصفتية لما تقدم من ان لحاظه على وجه الطريقية يستدعي اعتباره والمفروض انه غير معتبر وح فالذي يمكن من هذا قسمان **الاول** اخذ تمام الموضوع على وجه الصفتية بان يكون الخمر حراما ومظنون الخمرية ايضا حراما صادف الظن للواقع او خالفه **الثاني** اخذ جزء الموضوع على وجه الصفتية بان يكون الخمر حراما والخمر المظنون ايضا حراما ولا اشكال في كل من القسمين اما في الاول فلان النسبة تكون ح العموم من وجه وفي مورد الاجتماع يكون الحكم آكد كما في مثل قوله اكرم العلماء واكرم الهاشميين واما في الثاني فربما يتوهم لغوية الحكم المماثل من جهة ان الحكم الاولي المجعول لذات الخمر محفوظ في حال العلم والظن والشك فجعل حكم آخر على الخمر المظنون لغو لا اثر له ولكن يدفعه انه يكفي في الاثر تأكد الحرمة في صورة تعلق الظن بالخمر وتكون مثلا واجدة لعشر درجات من المفسدة بخلاف ما اذا لم يتعلق الظن به فانه يكون واجد الخمس درجات ودعوى انه لا يعقل التشخص على ما يكون مفسدته عشر درجات معا فلا بد على ما يكون خمس درجات وهذا المقدار من الاثر يكفي بعد امكان ان يكون الظن من العناوين الثانوية الموجبة للمصلحة والمفسدة فالانصاف انه لا اشكال في شيء من هذين القسمين هذا اذا اخذ موضوعا للحكم المماثل واما اذا اخذ موضوعا للحكم المخالف فان لم يكن الظن حجة فهو كاخذ لحكم المماثل لا بد وان يكون على وجه الصفتية تمام الموضوع او جزئه وان كان الظن حجة فيمكن اخذه على وجه الصفتية ويمكن اخذه على وجه الطريقية وفي كل منهما اما ان يكون تمام الموضوع واما ان يكون جزئه على اشكال في امكان اخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية فقد تقدم في العلم فتكون اقسام الظن الغير المعتبر اربعة واقسام

الظن المعتبر ايضا اربعة بناء على امكان اخذه تمام الموضوع على وجه الطريقية والا فالاقسام سبعة هذا بناء على عدم صحة اخذ الظن الغير المعتبر موضوعا على وجه الطريقية لحكم المماثل والمخالف والا فتكون الاقسام عشرة مضافا الى ما اعتبر طريقا محضا لمتعلقه وكاشفا عنه ومحرزا له من دون اخذه موضوعا لحكم اصلا والظاهر ان تكون الاقسام العشرة كلها تصورات لا واقع لها في الشريعة والموجود فيها هو اعتبار الظن طريقا محضا ويقوم مقامه الطرق العقلية والشرعية والاصول المحرزة ولا يخفى عليك ان عبارة الشيخ قده في بيان اقسام الظن لا تخلو عن اضطراب واغلاق فعليك بالتأمل فيها هذا تمام الكلام في القطع باقسامه والظن باقسامه

المبحث الرابع

في استحقاق المتجري للعقاب اعلم ان القائل باستحقاق المتجري للعقاب لا بد له من ان يستند الى احدى الجهات الاربع بعضها اصولية وبعضها كلامية وبعضها فقهية **الجهة الاولى** دعوى ان الخطابات الاولية تعم صورتي مصادفة القطع للواقع ومخالفته ويندرج المتجري في عموم الخطابات الشرعية حقيقة ببيان ان التكليف لا بد وان يتعلق بما يكون مقدورا للمكلف والتكليف الذي له تعلق بموضوع خارجي كقوله لا تشرب الخمر وصل في الوقت وان كان وجوده الواقعي مشروطا بوجود ذلك الموضوع من غير دخل للعلم والجهل في ذلك الا ان محركيته بالوجود الواقعي لا يكفي في انبعاث المكلف وحركة ارادته نحوه فان الحركة والانبعاث انما يكون بالوجود العلمي ولا اثر للوجود الواقعي في ذلك فالعلم وان كان بالنسبة الى الموضوع طريقا الا انه بالنسبة الى الاختيار والارادة والانبعاث يكون موضوعا ومتعلق التكليف انما يكون هو الاختيار والانبعاث الناشئ عن العلم بالموضوع والتكليف وهذا المعنى موجود في كلتي صورتي مصادفة العلم للواقع ومخالفته فانه في صورة المخالفة قد تحقق اختيار شرب ما احرز انه خمر والفرق بين الصورتين ليس الا مصادفة العلم للواقع في احديهما ومخالفته له في الاخرى والمصادفة والمخالفة ليست اختيارية فلا تصلح لان يتعلق بها التكليف فالذي يصلح لان يتعلق به التكليف ليس الا اختيار شرب ما احرز انه خمر فيكون مفاد قوله لا تشرب الخمر مثلا بعد ضم المقدمة العقلية اليه من ان متعلق التكليف لا بد وان يكون امرا مقدورا وليس هو الا الاختيار والانبعاث نحو ما علم انه موضوع التكليف هو لا تختر شرب ما احرز انه خمر وهذا المعنى كما ترى موجود في المتجري ولعله الى ذلك يرجع ما افاده الشيخ قده من الوجه العقلي في استحقاق المتجري للعقاب من قوله وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بانا اذا فرضنا شخصين قاطعين الخ فانه يمكن ان يكون قده في مقام بيان اندراج المتجري تحت الخطابات الاولية كما انه يمكن ان يكون في مقام بيان كون المتجري عاصيا حكما وان لم يكن عاصيا حقيقة على ما سيأتي في الجهة الثالثة وعلى كل حال ترجع هذه الدعوى الى ان متعلق التكليف هو القدر الجامع بين مصادفة القطع للواقع ومخالفته بعدما كانت المصادفة والمخالفة غير اختيارية والقدر الجامع ليس الا تحريك العضلات نحو ما احرز انه خمر واختيار شرب ذلك فيكون المتجري عاصيا حقيقة ومخالفا للخطاب النفس الامري وحاصل هذه الدعوى تتركب من مقدمتين الاولى دعوى ان متعلق التكليف هو الانبعاث وحركة الارادة والاختيار نحو ما احرز انه من مصاديق الموضوع الذي تعلق به التكليف الواقعي الثانية دعوى ان الاحراز والعلم يكون موضوعا على وجه الصفتية في الاختيار والارادة وان كان طريقا بالنسبة الى الموضوع ولا يخفى عليك ما في كلتي المقدمتين من المنع اما في الاولى فلان المتعلق هو الفعل الصادر عن ارادة واختيار لا نفس الارادة والاختيار فان الارادة والاختيار تكون مغفولة عنها حين الفعل ولا يلتفت الفاعل اليهما فلا

تصلح لان يتعلق التكليف بها فاذا كان متعلق التكليف هو الشرب المتعلق بالخمر الصادر عن ارادة واختيار فالمتجري لم يتعلق شربه بالخمر واما في
الثانية فلان الارادة وان كانت تنبعث عن العلم لكن لا بما انه علم وصورة حاصلة في النفس بل بما انه محرز للمعلوم فالعلم يكون بالنسبة الى كل
من الارادة والتحرك طريقا بل العلم يكون في باب الارادة من مقدمات وجود الداعي حيث انه تتعلق الارادة بفعل شيء بداعي انه الشيء الكذائي وهذا الداعي
ينشأ عن العلم بانه الشيء الكذائي والحاصل ان دعوى اندراج المتجري في الخطابات الاولية لا يمكن الا بان يكون التكليف متعلقا بالعنوان الجامع
والقدر المشترك بين مصادفة القطع للواقع ومخالفته والقدر الجامع المتصور ليس الا ارادة شرب الخمر المحرز خمريته فان هذا هو الجامع بين الصورتين
واما لو فرض ان التكليف لم يتعلق بالارادة وتعلق بشرب الخمر فلا ينتج ما اراده المدعي لان المتجري لم يشرب الخمر ولو فرض ان العلم في باب
الارادة اخذ موضوعا على نحو الصفتية اذ غايته انه يعتبر العلم بارادة شرب الخمر الا ان الارادة لوحظت مرآة للمراد وهو شرب الخمر ولم
يتعلق التكليف بنفسها وفي صورة المخالفة لم يتحقق المراد فلم يأت بما هو متعلق التكليف وكذا لو فرض ان الارادة لوحظت معنى اسميا
وكانت هي متعلق التكليف ولكن العلم اخذ موضوعا في باب الارادة على نحو الطريقية والكاشفية عن المراد فان متعلق التكليف يكون
ح هو حرمة ارادة شرب الخمر الذي علم بخمريته على وجه يكون العلم طريقا الى الخمر الواقعي والمتجري وان اراد شرب الخمر الذي احرز خمريته الا ان احرازه
لم يقع طريقا الى الخمر الواقعي لانه لم يؤد الى الخمر الواقعي فدعوى المدعي لا تتم الا باخذ متعلق التكليف هو الارادة واخذ العلم على وجه الصفتية
وكل منهما في محل المنع لما عرفت من ان متعلق التكليف هو الفعل الصادر عن المكلف عن ارادة على وجه تكون الارادة فانية في المراد ودخل
العلم في الارادة انما يكون على وجه الطريقية والكاشفية عن المراد لا على وجه الصفتية مضافا الى ما عرفت من ان العلم في باب الارادة يكون من
من مقدمات الداعي ولا يكون موضوعا للارادة فدعوى اندراج المتجري في الخطابات الاولية واضحة الفساد مع ان هذه الدعوى لا تصلح في مثل ما
اذا علم بوجوب الصلوة ولم يصل وتخلف علمه عن الواقع فان البيان المتقدم لا يجري في هذا القسم من التجري كما هو واضح **الجهة
الثانية** دعوى ان صفة تعلق العلم بشيء تكون من الصفات والعناوين الطارية على ذلك الشيء المغيرة لجهة حسنه وقبحه فيكون القطع بخمرية مائع
موجبا لحدوث مفسدة في شربه تقتضي قبحه والانصاف انه ليس كذلك فان احراز الشيء لا يكون مغيرا لما عليه ذلك الشيء من المصلحة والمفسدة وليس
من قبيل الضرر والنفع العارض على الصدق والكذب المغير لجهة حسنه وقبحه لوضوح ان العلم بخمرية مائع وتعلق الاحراز به لا يوجب انقلاب الماء عما
هو عليه وصيرورته قبيحا فدعوى ان الفعل المتجري به يكون قبيحا ويستتبعه الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة واضحة الفساد نعم لا بأس بدعوى القبح
الفاعلي بان يكون صدور هذا الفعل عن مثل هذا الفاعل قبيحا وان لم يكن الفعل قبيحا ولا ملازمة بين القبح الفاعلي والقبح الفعلي اذ ربما يكون
الفعل قبيحا ولكن صدوره عن الفاعل حسن كما في صورة الانقياد وربما ينعكس الامر كما في صورة التجري وح يقع الكلام في ان هذا القبح الفاعلي
هل يصلح لان يكون ملاكا للخطاب بحيث يتعلق خطاب بالفعل الصادر عن الفاعل قبيحا او انه لا يصلح لان يكون ملاكا للخطاب والكلام في ذلك تارة
يقع من حيث عموم الخطابات الاولية لما يصدر عن المكلف قبيحا بحيث تكون تلك الخطابات مطلقة تعم صورة القبح الفعلي والقبح الفاعلي واخرى يقع
من حيث استتباع القبح الفاعلي لخطاب يخصه غير الخطابات المترتبة على الموضوعات الواقعية **اما** الكلام من الحيثية الاولى فالحق فيه ان الخطابات الاولية

لا تعم القبح الفاعلي فان الحسن والقبح الفاعلي انما يكون مترتبا على الخطابات الاولية فهو من الانقسامات اللاحقة اذ بعد تعلق الخطابات بموضوعاتها تتحقق تبعته
الحسن الفاعلي وقبحه فان ذلك يقع في رتبة امتثال تلك الخطابات وعصيانها فلا يمكن ان تكون تلك الخطابات مطلقة تعم الحسن الفاعلي وقبحه بالاطلاق والتقييد
اللحاظي نعم يمكن ذلك بنتيجة الاطلاق والتقييد الا ان دعوى اطلاق تلك الخطابات ولو بنتيجة الاطلاق للفعل الصادر عن الفاعل قبيحا تكون بلا برهان
بعدما كانت الخطابات مترتبة على موضوعاتها الواقعية والموضوع في مثل قوله لا تشرب الخمر هو الخمر الواقعي نعم قد يتفق تقييد الخطاب بصورة صدور
الفعل عن الفاعل حسنا وعدم صدوره قبيحا كما في مثل الصلوة في الدار المغصوبة حيث قلنا ببطلان الصلوة فيها عند الالتفات الى موضوع الغصب وحكمه
مع انا نقول بجواز اجتماع الامر والنهي وليس ذلك الا من جهة ان صدور الصلوة المشتملة على المصلحة من مثل هذا الشخص يكون قبيحا فلا تصلح لان
يتقرب بها فقد قيدت الصلوة بصورة عدم صدورها عن الفاعل قبيحا بنتيجة التقييد كما قيدت بقصد القربة بل يكون ذلك التقييد من شؤون التقييد بقصد
القربة لكن هذا في خصوص العبادات التي يعتبر فيها التقرب واما في غير ذلك فتقييد الخطابات واطلاقها بالنسبة الى الحسن الفاعلي وقبحه يكون بلا موجب فدعوى عموم
الخطابات الاولية لتعم القبح الفاعلي ضعيفة جدا **واما** الكلام من الحيثية الثانية وهي اختصاص القبح الفاعلي بخطاب يخصه غير الخطابات الاولية فمجمل الكلام
فيها هو ان توجيه الخطاب الى ما يختص بالقبح الفاعلي مما لا يمكن فان الخطاب الذي يمكن ان يختص بذلك انما هو عنوان المتجري او العالم المخالف علمه للواقع
وامثال ذلك من العناوين المختصة بالقبح الفاعلي والخطاب على هذا الوجه لا يعقل لان الالتفات الى العنوان الذي تعلق به الخطاب مما لا بد منه والمتجري لا يمكن
ان يلتفت الى انه متجري لانه بمجرد الالتفات يخرج عن كونه متجريا فتوجيه الخطاب على وجه يختص بالقبح الفاعلي فقط لا يمكن مع انه لا موجب لهذا الاختصاص
فان القبح الفاعلي مشترك بين المصادفة للواقع والمخالفة بل القبح الفاعلي في صورة المصادفة اتم واكمل فلو كان القبح الفاعلي مناطا للخطاب فلا بد وان يكون
الخطاب على وجه يعم صورة المصادفة والمخالفة بان يقال لا تشرب معلوم الخمرية فان هذا العنوان يعم كلتا الصورتين ولكن الخطاب على هذا الوجه ايضا
لا يمكن لمكان ان العلم لا يكون ملتفتا اليه غالبا والفاعل لا يشرب الخمر بعنوان انه معلوم الخمرية بل بعنوان انه خمر فان الالتفات الى العلم من اتم الالتفاتات
بل هو عين الالتفات ولا يحتاج الى التفات اخر ولو لم يمكن اخذ العلم موضوعا في المقام فكيف يعقل اخذه موضوعا لحكم اخر وهل يمكن الفرق بين موضع
اخذ العلم موضوعا مع ان صاحب الدعوى سلم امكان اخذ العلم موضوعا لحكم اخر فهذا لا يصلح ان يكون مانعا لتوجيه الخطاب كذلك كما لا يصلح عدم
ثبوت المصلحة والمفسدة في المتعلق في صورة المخالفة لان يكون مانعا عن الخطاب لان صحة الحكم لا تدور مدار وجودهما في المتعلق بل بعدما كان القبح الفاعلي
مناطا للخطاب بل المانع من ذلك هو لزوم اجتماع المثلين في نظر العالم دائما وان لم يلزم ذلك في الواقع لان النسبة بين حرمة الخمر الواقعي ومعلوم الخمرية هي
العموم من وجه وفي مادة الاجتماع يتأكد الحكمان كما في مثل اكرم العالم واكرم الهاشمي الا انه في نظر العالم دائما يلزم اجتماع المثلين لان العالم لا يحتمل
المخالفة ودائما يرى مصادفة علمه للواقع فدائما يجتمع في نظره حكمان ولا يصلح كل من هذين الحكمين لان يكون داعيا ومحركا لارادة العبد بحيال ذاته ولا
معنى لتشريع حكم لا يصلح الانبعاث عنه ولو في مورد وفي مثل اكرم العالم واكرم الهاشمي يصلح كل من الحكمين للباعثية بحيال ذاته ولو في مورد افتراق
كل منهما عن الاخر وفي صورة الاجتماع يلزم التأكد فلا مانع من تشريع مثل هذين الحكمين بخلاف المقام فانه لو فرض ان للخمر حكما ولمعلوم الخمرية ايضا
حكما فبمجرد العلم بخمرية شيء يعلم بوجوب الاجتناب عنه الذي فرض انه رتب على ذات الخمر فيكون هو المحرك والباعث للاجتناب والحكم الاخر المترتب على

246 74

معلوم الخمرية لا يصلح لان يكون باعثا ويلزم لغوية وليس له مورد آخر يمكن استقلال النفي الباعثية فان العلم بالخمرية دائما ملازم للعلم بوجوب الاجتناب عن الخمر
على الخمر الواقعي وفساد ذلك واضح بعدما كان العالم لا يحتمل المخالفة فتوجيه خطاب آخر على معلوم الخمرية لا يمكن القبح الفاعلي بوجه من الوجوه لا يستتبع الخطاب

الجهة الثالثة دعوى استحقاق المتجري للعقاب لا من باب المخالفة لخطاب شرعي كما في الجهتين الاوليين بل من باب استقلال العقل باستحقاق
المتجري للعقاب وانه يكون في حكم العاصي بدعوى ان المناط في استحقاق العاصي للعقاب موجود في المتجري ايضا وانهما مناطا واحد يحكم العقل باستحقاق
العاصي والمتجري للعقاب بيان ان العلم والالتفات في باب الاحكام العقلية لا جهة موضوعية بل هو تمام الموضوع في المستقلات العقلية من غير فرق بين الاحكام
العقلية الواقعة في سلسلة علل الاحكام الراجعة الى باب التحسين والتقبيح باعتبار كونها مناطات الاحكام الشرعية والتي تكون موردا لقاعدة الملازمة
وبين الاحكام العقلية الواقعة في سلسلة معلولات الاحكام مما يرجع الى باب الطاعة والمعصية وما يستتبعهما من الثواب والعقاب الغير المستتبعة
لحكم شرعي لاستلزامه التسلسل المحال ومن غير فرق بين ما يكون للعقل حكم واحد في صورة العلم والظن والشك كحكمه بقبح التشريع وبين ما يكون له
حكمان حكم على الواقع المعلوم وحكم طريقي آخر على المشكوك على طبق الحكم الواقعي كحكمه بقبح الظلم وقبح الاقدام على ما لا يؤمن منه الوقوع في الظلم على ما
يأتي تفصيل ذلك في محله ان شاء الله تعالى وعلى جميع التقادير العقل لا يستقل بشيء الا بعد العلم والالتفات اليه فالعلم يكون في الاحكام العقلية دائما اخذ
على وجه الموضوعية ومن ذلك حكمه بقبح المعصية فانه لا يحكم بذلك الا بعد العلم بالمعصية والالتفات الى ان للمولى ارادة ومن المعلوم انه لا يمكن اعتبار
خصوص العلم المصادف للواقع فان المصادفة وعدمها ليست من الامور الاختيارية فلا يمكن ان يكون ذلك مناطا لحكم العقل بقبح المخالفة واستحقاق
العقاب بل العبرة في نظر العقل هو مطلق العلم صادف الواقع او خالف وان شئت قلت ان المناط في حكم العقل باستحقاق العقاب هو جهة البغض الفاعلي
وحيثية صدور الفعل الذي يعلم بكونه مبغوضا للمولى من دون دخل للواقع في ذلك فان الارادة الواقعية مما لا اثر لها عند العقل الا بعد الوجود
العلمي وهذا المعنى كما ترى مشترك بين العاصي والمتجري فالحاصل ان المناط عند العقل في استحقاق العقاب هو البغض الفاعلي الناشئ عن العلم
بالمخالفة والمعصية وهذا بعدما كان العلم في باب الطاعة والمعصية موضوعا عند العقل واضح فالدعوى في المقام تتركب من امرين الاول كون
العلم تمام الموضوع في المستقلات العقلية خصوصا في باب الطاعة والمعصية حيث ان الارادة الواقعية لا اثر لها عند العقل ولا يمكن ان تكون محركة
لعضلات العبد الا بالوجود العلمي والوصول الثاني كون المناط في استحقاق العقاب عند العقل هو القبح الفاعلي ولا اثر للقبح الفعلي المجرد عن ذلك
ولعل الامرين اللذين يبتني عليهما الدعوى متلازمان كما لا يخفى على المتأمل هذا ويمكن المنع عن كل من الامرين اللذين بنى الدعوى عليهما اما الاول
فلان العلم وان كان له دخل في المستقلات العقلية الا انه لا العلم الاعم من المصادف وغير المصادف فان غير المصادف لا يكون علما بل هو جهل فليس
اخراج غير المصادف من باب التخصيص في موضوع حكم العقل بل من اول الامر غير المصادف خارج لانه ليس في الحقيقة علما بل جهل مركب فان العلم
هو الكاشف عن الواقع وغير المصادف لا يكون كاشفا عن الواقع فليس علما واطلاق العلم عليه لمكان انه في نظر العالم يكون كاشفا عنه باعتبار العلم
في المستقلات العقلية ليس من جهة دلالة دليل عليه حتى يتمسك باطلاقه بل لمكان ان الارادة الواقعية غير قابلة لتحريك ارادة الفاعل بل المحرك هو
انكشاف الارادة ووصولها الى الفاعل وفي المقام الارادة الواقعية لم تصل الى الفاعل بل هو من تخيل الارادة فلا عبرة بمثل هذا العلم في نظر العقل والحاصل

ان العقل يستقل بلزوم انبعاث العبد عن بعث المولى وان وظيفة العبد في ذلك الانبعاث عن البعث يتوقف على وصول البعث واحرازه اذ لا اثر للبعث الواقعي ولا
يمكن الانبعاث عنه ما لم يكن له وجود علمي واين هذا مما لم يكن في الواقع بعث وكان من تخيل البعث فدعوى ان العلم في باب المعصية الاعم من المصادف وغير
المصادف ضعيفة **واما** الامر الثاني الذي بنى عليه الدعوى فلان المناط في استحقاق العقاب عند العقل وان كان هو القبح الفاعلي الا ان القبح الفاعلي المتولد
من القبح الفعلي الذي يكون احرازه موجبا للقبح الفاعلي لا القبح الفاعلي المتولد من سوء السريرة وخبث الباطن وكم بين هذا وذلك من الفرق فان المناط في احدهما
غير المناط في الآخر حيث ان مناط احدهما القبح الفعلي المحرز وعدم الانبعاث عن البعث الواقعي المعلوم ومناط الآخر سوء السريرة التي اوجبت عدم الانبعاث عن
تخيل البعث ودعوى عدم الفرق بينهما في نظر العقل مما لا شاهد عليها فتحصل ان القبح الفاعلي الناشئ عن سوء السريرة وخبث الباطن لا
يستتبع استحقاق العقاب الا اذا تعلق به الخطاب باحد الوجهين المتقدمين وقد عرفت ان ذلك ايضا لا يمكن بالبيان المتقدم فالقول باستحقاق المتجري
للعقاب من الجهة الثالثة ايضا لا يتم **الجهة الرابعة** دعوى حرمة التجري من جهة قيام الاجماع ودلالة الاخبار عليه فيكون البحث
من هذه الجهة فقهيا كما ان البحث من الجهة الثالثة يكون كلاميا ومن الجهة الثانية يكون اصوليا من جهة وكلاميا من اخرى ومن الجهة الاولى
يكون اصوليا ولا يخفى عليك ان البحث عن الجهة الرابعة انما يستقيم بعد تصور ما يمكن ان يتعلق به خطاب شرعي بحيث يكون فعلا اختياريا ملتفتا
اليه حتى يكون حراما شرعا ولا يمكن ان يكون عنوان التجري معروض الحرمة لما تقدم من ان الالتفات الى هذا العنوان لا يمكن كما لا يمكن ان يكون الفعل
المتجري به معروض الحرمة لما تقدم ايضا من ان العلم لا يحدث عنوانا يكون ملاكا للحرمة فيقع الكلام حينئذ فيما هو معروض الحرمة وما انعقد عليه الاجماع
وما دل عليه الاخبار وانه اي عنوان يكون في ذلك ولا بد ايضا ان يكون ذلك العنوان الذي يعرض عليه الحرمة يعم كلا قسمي التجري وهما ما اذا قصد الحرام
واتى ببعض مقدماته ثم عدل عن قصده بنفسه او بصارف بناء على ان يكون ذلك من التجري ايضا وما اذا قصد الحرام وجرى على طبق مقصده ثم تبين
له الخلاف او لم يتبين له ولكن كان في الواقع مخالفا لمعروض الحرمة اذ لا بد ان يكون جامعا بين هذين القسمين ولا يمكن ان يكون الجامع هو قصد المعصية
لدلالة جملة من الاخبار على عدم المؤاخذة على القصد نعم يمكن ان يكون الجامع هو القصد مع الجري على طبقه ولو بتبعات اخرى لقصد الذي يكون له مظهر
فان هذا المعنى موجود في قسمي التجري وبذلك يجمع بين الاخبار الدالة على عدم المؤاخذة على قصد السوء والاخبار الدالة على المؤاخذة بحمل الطائفة الاولى
على القصد المجرد والثانية على القصد الذي يكون له مظهر ولكن الكلام حينئذ في الشاهد على هذا الجمع فانه بدون ذلك يكون من الجمع التبرعي الذي لا عبرة
به وليس في الاخبار ما يمكن ان يكون شاهدا على ذلك ومما ذكرنا يظهر ما في دعوى الاجماع في المقام لا من جهة كون المسألة عقلية ولا عبرة بالاجماع في
المسائل العقلية فان المسألة على ما حررناها تكون فقهية ومن المسائل الشرعية بل لعدم الاجماع في المسألة فانه لم ينعقد الاجماع على حرمة القصد
الذي يكون له مظهر ولا ادعاه احد نعم ادعي الاجماع في موردين احدهما فيمن ظن ضيق الوقت واخر الصلوة ثم تبين الخلاف وسعة الوقت حيث ادعي الاجماع
على عصيانه بتأخير الصلوة واستحقاقه العقاب وذلك لا يكون الا بناء على حرمة التجري ثانيهما فيمن سلك طريقا مظنون الضرر حيث ادعي الاجماع ايضا
على عصيانه ووجوب الاتمام عليه لكون سفره سفر معصية ولو انكشف عدم الضرر وهذا ايضا لا يتم الا بناء على حرمة التجري هذا ولكن يمكن ان يقال ان
كلا من الموردين اللذين ادعي عليهما الاجماع خارج عما نحن فيه وليس من موارد التجري اما في الاول فلان خوف الضيق يكون تمام الموضوع لوجوب

المبادرة بالصلاة شرعاً ويكون وجوب المبادرة حينئذ نفسياً لا طريقياً إرشادياً **وأما** في الثاني فلأن العقل في باب الضرر الدنيوي حكم واحد هو قبح الإقدام على ما لا يؤمن معه من الوقوع في الضرر ونظيره حكمه بقبح التشريع وليس حكم العقل بقبح الإقدام على مظنون الضرر ومشكوكه طريقياً نظير حكمه بقبح ما لا يؤمن معه من الوقوع في التصرف في مال الغير فإن محل الكلام إنما هو الضرر الدنيوي إذ الضرر الأخروي ليس هو إلا العقاب وحكم العقل في لزوم دفعه يكون إرشادياً محضاً لا يستتبع حكماً مولوياً بالحكمة بقبح المعصية **وأما** الضرر الدنيوي فالعقل وإن استقل بلزوم دفع بعض مراتبه إلا أن حكم العقل في باب الضرر يكون في صورة العلم والظن بل الاحتمال بمناط واحد هو قبح الإقدام على ما لا يؤمن منه من الضرر وعلى هذا يخرج من موضوع التجري وليس فيه انكشاف الخلاف فتحصل أنه لم يتم إجماع على حرمة التجري بالقسم المبحوث عنه في المقام ولا دل عليه دليل نعم يمكن القول بحرمة القسم الآخر من التجري وهو ما إذا قصد المعصية وتلبس بمقدماتها ومنع عن وقوع المعصية مانع وعلى ذلك تحمل الأخبار الواردة على المؤاخذة على القصد كما هو مورد بعضها وعليه يكون حرمة التجري المبحوث عنه في المقام خالياً عن الدليل فالأقوى عدم حرمته بقي في المقام أمران ينبغي التنبيه عليهما **الأول** لا فرق في قبح التجري أو استحقاق المتجري للعقاب بين مخالفة العلم أو مخالفة الطرق والأصول المثبتة للتكليف فإنه في الجميع يتحقق عنوان التجري ولا خصوصية للعلم بعدما كانت الطرق والأصول منجزة للواقع والعبرة إنما تكون بمخالفة المنجز علماً كان أو غيره بل في غير العلم يمكن أن يقع التجري على وجهين فإنه لو قامت الأمارة على خمرية مائع فتارة يشربه المكلف على أنه خمر وأخرى يشربه رجاء أنه لم يكن خمراً لاحتمال مخالفة الأمارة للواقع فعلى الأول يكون متجرياً بالنسبة إلى الواقع إذا كانت الأمارة مخالفة له وعلى الثاني يكون متجرياً بالنسبة إلى الطريق والتعبد به لقيام احتمال الخلاف والبناء على أنه خمر فتأمل وهذا في العلم لا يأتي لعدم جريان احتمال الخلاف في نظر العالم فالتجري في حقه لا يكون إلا بالنسبة إلى الواقع هذا إذا لم نقل بالسببية في باب الطرق والأصول وإلا كان المخالف لها عاصياً حقيقة وليس من التجري هذا في الأصول والأمارات المثبتة للتكليف وأما النافية فلا إشكال في رجحان الاحتياط معها ولكن لو فعل متعلقها برجاء مخالفتها للواقع فلا يبعد أن يكون من التجري كما لو قامت البينة على عدم خمرية مائع وشرب المكلف ذلك المائع برجاء أنه خمر وأن البينة مخالفة للواقع فتبين أنه لم يكن خمراً ذلك مستنداً إلى الترخيص الشرعي كان ذلك من التجري بل لا يبعد أن يكون ذلك من المعصية الحقيقية إذا كانت البينة في الواقع مخالفة وكان ما شربه خمراً ويكون المقام نظير الاقتحام في الشبهات قبل الفحص فتأمل **الثاني** ذكر صاحب الفصول أن قبح التجري يختلف بالوجوه والاعتبار وربما يطرأ عليه ما يخرجه عن القبح كما إذا علم بحرمة ما يكون في الواقع واجباً وكانت مصلحة الوجوب غالبة على مفسدة التجري أو مساوية وعلى هذا يختلف التجري حسناً وقبحاً شدة وضعفاً باختلاف الفعل المتجرى به ثم ذكر أن التجري لو صادف المعصية الحقيقية يتداخل عقابه مع عقاب المعصية ولا يبعد عقابه هذا ولكن لا يخفى عليك أنه لا يستقيم شيء مما ذكره أما في دعواه الأولى من كون قبح التجري يختلف بالوجوه والاعتبار ففيها أنه لا يعقل الاختلاف في قبح التجري فإن القبح ذاتي له كقبح المعصية وحسن الطاعة وقبح الظلم وما شاكل ذلك من العناوين التي لا تتغير عما هي عليها وليس كقبح الكذب وحسن الصدق مما يمكن أن يطرأ عليه جهة توجب حسن الأول وقبح الثاني وكيف يعقل أن يطرأ على التجري جهة توجب حسنه فكما لا يمكن أن تتصف الطاعة بالقبح والمعصية بالحسن كذلك لا يمكن أن يتصف التجري بالحسن **وأما** في دعواه الثانية من أن العلم بحرمة ما يكون واجباً مغير لجهة قبح التجري ففيها أنه لو سلمنا اختلاف قبح التجري بالوجوه والاعتبار ولكن الجهات المغيرة للحسن والقبح لا بد وأن تكون ملتفتاً إليها لما تقدم من أن العلم في باب الحسن والقبح العقلي جهة

موضوعية ولا يمكن أن يكون الشيء قبيحاً عقلاً بلا أن يكون الموجب ملتفتاً إليه فالكذب الذي يتوقف عليه إنجاء النبي قبيح إذا لم يلتفت إلى التوقف والصدق الموجب لهلاك النبي حسن إذا لم يلتفت إلى ذلك وباب الحسن والقبح غير باب المصلحة والمفسدة التي لا دخل للعلم بها فمجرد كون الفعل المتجرى به ذا مصلحة واقعاً لا يوجب تغيير قبح التجري بعد ما لم تكن المصلحة معلومة ولم يكن المكلف ملتفتاً إلى وجوده ففي مثل هذا قبح التجري يكون على حاله كما هو واضح وأما في دعواه الثالثة من أن التجري لو صادف المعصية يتداخل عقابهما ففيها أن التجري لا يعقل أن يجتمع مع المعصية حتى يتداخل العقاب بل التجري في طرف النقيض للمعصية إذ قوام التجري هو عدم المصادفة ومخالفة الواقع كما أن قوام المعصية هو المصادفة للواقع فكيف يجتمع التجري مع المعصية نعم يمكن أن يوجه كلامه بحيث يرجع إلى أمر معقول وإن كان خلاف ظاهر كلامه بأن يقال إن مراده من المعصية المجتمعة مع التجري غير المعصية التي علم بها وتجرى فيها بل معصية أخرى كما لو علم بخمرية مائع فتجرى وشربه ثم تبين أنه مغصوب فإن في مثل هذا يمكن أن يقال إن المكلف تجرى بالنسبة إلى شرب الخمر وعصى بالنسبة إلى شرب المغصوب بناء على أن العلم بجنس التكليف والإلزام يكفي في تنجز التكليف وإن لم يعلم فصله كما سيأتي في العلم الإجمالي فيقال في المثال إنه قد تعلق علمه بحرمة شرب المائع على أنه خمر فبالنسبة إلى كونه خمراً أخطأ علمه وبالنسبة إلى الحرمة لم يخطأ وصادف الواقع لأنه كان مغصوباً فيكون قد فعل محرماً ويعاقب عليه وإن لم يعاقب على خصوص الغصبية لعدم تعلق العلم بها بل يعاقب على القدر المشترك بين الخمرية والغصبية فلو فرض أن عقاب الغصب أشد يعاقب عقاب الخمر أي عقاباً مقدار شرب الخمر ولو انعكس الأمر وكان عقاب الخمر أشد يعاقب عقاب الغصب لأن المفروض أنه لم يشرب الخمر فلا يعاقب عليه وفي الصورة الأولى إنما كان يعاقب عقاب شرب الخمر مع أنه لم يشرب الخمر من جهة أن عقاب ما يقتضيه شرب الخمر هو المتيقن لأن الأقل والمنفي عنه هو العقاب الزائد الذي يقتضيه الغصب فتأمل جيداً

المبحث الخامس

ينسب إلى جملة من الأخباريين عدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات العقلية وقد أنكر بعض الأعاظم هذه النسبة إلى الأخباريين إنما ينكرون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وذهب آخرون منهم إلى عدم حصول القطع من المقدمات العقلية وأنها لا تفيد إلا الظن وحيث انجر الكلام إلى ذلك ينبغي بيان نبذة من المباحث الراجعة إلى المستقلات العقلية والقوم وإن أطالوا البحث عن ذلك وصنفوا فيها رسائل إلا أنه لما كان خارجاً عن المقصود فالأنسب أن نقتصر بالإشارة إلى الجهات التي وقع البحث عنها وتفصيلها يطلب من المطولات

الجهة الأولى

قد نسب إلى جملة من الأشاعرة إنكار الحسن والقبح العقليين وأن العقل لا يدرك حسن الأشياء وقبحها بل بالغ بعضهم وأنكر ثبوت جهة الحسن والقبح للأشياء وأن الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه وليست الأحكام تدور مدار المصالح والمفاسد بل الشارع يكون مقترحاً في أحكامه من دون أن يكون هناك مرجح وأنه لا مانع من الترجيح بلا مرجح ولما كان هذا القول في غاية السخافة والسقوط أعرض عنه المحققون من الأشاعرة والتزموا بثبوت المصالح والمفاسد ولكن اكتفوا بالمصلحة والمفسدة النوعية القائمة بالطبيعة في صحة تعلق الأمر ببعض أفراد تلك الطبيعة وإن لم تكن لتلك الأفراد خصوصية توجب تعلق الأمر بها بل كانت الأفراد متساوية الأقدام بالنسبة إلى الطبيعة التي تقوم بها المصلحة ويصح ترجيح بعض الأفراد على بعض بلا مرجح بعد ما كان هناك مرجح في أصل الطبيعة ولهم على ذلك براهين ويمثلون لذلك برغيفي الجائع وطريقي الهارب مع تساوي الرغيفين والطريقين من جميع الجهات فإنه لا إشكال في اختيار أحد الرغيفين والطريقين مع أنه ليس في اختيار ذلك مرجح أصلاً لأن

المفروض تساوي الفعلين في الغرض من جميع الجهات وكان شيخنا الاستاذ مد ظله يميل الى هذا بعض الميل وهذا القول لبس بتلك المثابة من الفساد ويمكن الالتزام به ولا ينافيه تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد لكفاية المصلحة النوعية في ذلك التي لا يمكن الالتزام به هو انكار المصالح والمفاسد في متعلقات الاوامر وانها كلها تكون محض الاقتراح لعدم معقولية الترجيح بلا مرجح مضافا الى امكان دعوى تواتر الاخبار على خلافه كقوله صلى الله عليه وآله ما من شيء يقربكم الى الجنة ويبعدكم عن النار الا وقد امرتكم به الخبر ويتلوه هذا في الضعف دعوى تبعية الاوامر والنواهي لمصالح في نفسها من دون ان يكون هناك مصلحة في المتعلق بل المصلحة في نفس الامر والنهي فمن ادعى هذه المقالة ان لم يدعها كلية وفي جميع الاوامر والنواهي بل ادعاها موجبة جزئية ومثل لها بالاوامر الامتحانية حيث انه ليس في متعلقاتها مصلحة فلا بد وان تكون هناك مصلحة في نفس الامر والجعل الا ان الانصاف فساد هذه الدعوى ولو بنحو الايجاب الجزئي فان المصلحة في الامر مما لا معنى لها والا يلزم ان تتحقق المصلحة بمجرد الامر بلا انتظار شيء آخر والاوامر الامتحانية ليست كلية فان المصلحة فيها انما تكون قائمة في اظهار العبد الاطاعة وكونه بصدد امتثال الاوامر الصادرة من المولى واظهار الاطاعة لا يتحقق الا بالجري على وفق ما تعلق الامر به فاين هذا من كون المصلحة في نفس الامر فتحصل انه لا سبيل الى انكار تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات وان في الافعال في حد ذاتها مصالح ومفاسد كامنة مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه وانها تكون عللا للاحكام ومناطاتها كما انه لا سبيل الى انكار ادراك العقل تلك المناطات ولو موجبة جزئية وان العقل ربما يستقل بقبح شيء وحسن آخر ولا يمكن عزل العقل عن ادراك الحسن والقبح كما عليه بعض الاشاعرة فان عزل العقل عن ذلك يوجب هدم اساس اثبات الصانع ويلزم افحام الانبياء لانه على هذا لا يستقل بقبح اعطاء المعجزة بيد الكاذب ولا بقبح المعصية وحسن الطاعة وبالجملة عزل العقل عن الادراك مما يوجب هدم اساس الشريعة فلا اشكال في ان العقل يدرك حسن الاشياء وقبحها ولو موجبة جزئية وفي بعض الموارد ولا يدعي الكلية ولا يمكن دعواها بل نتكلم في قبال السلب الكلي الذي عليه بعض الاشاعرة

الجهة الثانية

في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بمعنى انه في المورد الذي استقل العقل بحسن شيء او قبحه فعلى طبقه يحكم الشرع بوجوبه او حرمته وهو المراد من قولهم كلما حكم به العقل حكم به الشرع وقد انكر هذه الملازمة بعض الاخباريين وتبعهم بعض الاصوليين كصاحب الفصول حيث انكر الملازمة الواقعية بين حكم العقل وحكم الشرع والتزم بالملازمة الظاهرية بدعوى ان العقل وان كان مدركا للمصالح والمفاسد والجهات المحسنة والمقبحة الا انه من الممكن ان تكون لتلك الجهات موانع ومزاحمات في الواقع وفي نظر الشارع ولم يصل العقل الى تلك الموانع والمزاحمات اذ ليس من شأن العقل الاحاطة بالواقعيات على ما هي عليها بل غاية ما يدركه العقل هو ان الظلم مثلا له جهة مفسدة فيقبح والاحسان له جهة مصلحة فيحسن ولكن من المحتمل ان لا تكون تلك المفسدة والمصلحة مناطا للحكم الشرعي لمقارنتها بالموانع والمزاحم في نظر الشارع فربما تكون مصلحة ولم يكن على طبقها حكم شرعي كما يظهر من قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله صلى الله عليه وآله ان الله سكت عن اشياء ولم يسكت عنها نسيانا الخبر فان الظاهر منه هو انه تعالى سكت مع ثبوت المصلحة والمقتضي في تلك الاشياء والمراد من السكوت هو عدم جعل الحكم فمن المحتمل ان يكون المورد الذي ادرك العقل حسنه او قبحه كان من الموارد التي سكت الله عنها وربما يكون حكم بلا مصلحة في المتعلق كما في الاوامر الامتحانية والاوامر الصادرة تقية ونحو ذلك هذا محصل ما حكي

في التقريرات عن الفصول — من الوجوه الستة التي اوردها — على منع الملازمة الواقعية بين حكم العقل وحكم الشرع والتزم بالملازمة الظاهرية

بيان ان مجرد احتمال وجود المانع والمزاحم لما ادركه العقل لا يكون عذرا في نظر العقل بل لا بد من البناء على الملازمة الى ان يتبين المانع والمزاحم فلو خالف وصادف عدم المزاحم كان عاصيا وهو المراد من الملازمة الظاهرية هذا حاصل ما افاده صاحب الفصول في وجه منع الملازمة ولا يخفى عليك ضعفه فان الكلام انما هو في المستقلات العقلية والعقل لا يستقل بحسن شيء او قبحه الا بعد ادراكه لجميع ما له دخل في الحسن والقبح ودعوى ان العقل ليس له هذا الادراك ترجع الى منع المستقلات العقلية ولا سبيل الى منعها فانه لا شبهة في استقلال العقل بقبح الكذب لمضار المؤدي للهلاك الذي مع عدم رجوع نفع الى الكاذب في مع استقلال العقل بذلك يحكم حكما قطعيا بحرمته شرعا لان المفروض تبعية الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد وقد استقل العقل بثبوت المفسدة في مثل هذا الكذب في معه كيف يحتمل تخلف حكم الشارع وما ذكره من الموارد التي ثبت فيها المصلحة ولم يكن على طبقها حكم شرعي لا يرد نقضا على ما ذكرنا فانا لا ننكر انه يمكن ان تكون للمصالح والمفاسد النفس الامرية موانع ومزاحمات فان ذلك مما لا سبيل الى انكاره وانما ندعي انه يمكن موجبة جزئية ادراك العقل لجميع الجهات من المقتضيات والموانع والمزاحمات ودعوى انه مع ذلك يحتمل ان يكون من الموارد التي سكت الله عنها مما لا يلتفت اليها وكيف يكون مما سكت الله عنها مع ان العقل رسول باطني وقد استقل به واما ما ذكره من الموارد التي كان هناك حكم ولم تكن مصلحة فهو مما لا يصغى اليه فانه لا يعقل حكم بلا مصلحة غايته ان المصلحة قد تكون خفية لم يطلع عليها العقل واضعف من ذلك كله دعوى الملازمة الظاهرية فان احتمال المانع والمزاحم ان تطرق عند العقل فلا يكون مستقلا ولا حكم له بالقبح والحسن مطلقا لا واقعا ولا ظاهرا وان لم يتطرق فهو يستقل ويحكم بالملازمة الواقعية ولا معنى للملازمة الظاهرية الا ان تبتنى على قاعدة المقتضي والمانع الفاسدة من اصلها كما سيأتي في محله ان شاء الله تعالى فتحصل انه لا سبيل الى منع الملازمة بعد الاعتراف بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد وبعد الاعتراف بادراك العقل لتلك المصالح والمفاسد

الجهة الثالثة

ما نسب الى بعض الاخباريين ايضا من ان القاعدة وان اقتضت الملازمة بين حكم العقل والشرع الا انه قامت الادلة السمعية على منع العمل بهذه الملازمة وانه لا بد من توسيط تبليغ الحجة ولا عبرة بالحكم الواصل من غير تبليغ الحجة ولذلك حكي عن بعض الاخباريين من المنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية وهذا المعنى لو تم وصحت النسبة فلا بد ان يكون ذلك بنتيجة التقييد على ما تقدم بيانه في حجية القطع ولا يرد عليه اشكال عدم المعقولية الا ان الشأن في دلالة الاخبار المذكورة على ذلك فان الاخبار على كثرتها بين طوائف ثلث طائفة منها ظاهرة في المنع عن الاخذ بالقياس والاستحسانات الظنية والاعتبارات الوهمية كما عليه العامة وهذا لا ربط له بما نحن فيه وطائفة منها ظاهرة في اعتبار الولاية في صحة العبادات وهذا ايضا لا ربط له بما نحن فيه وطائفة منها ظاهرة في مدخلية تبليغ الحجة وهي التي يمكن ان يستدل بها في المقام وقد وقعت الاخباريين في الوهم والانصاف انه لا دلالة لها على مدعاهم فان الحكم الشرعي المستكشف من المستقلات العقلية يكون مما وصل الى المكلف بتبليغ الحجة الباطنية وهو العقل الذي به يثاب وبه يعاقب كما في الخبر وبالجملة لا دلالة في الاخبار على مدخلية السماع عن الصادقين عليهم السلام وان شئت الاحاطة بهذه الجهات فراجع تقريرات الشيخ قدس سره

المبحث السادس

حكي عن الشيخ الكبير عدم اعتبار قطع القطاع وهو بظاهره فاسد فان اراد من قطع القطاع القطع الطريقي الذي لم يؤخذ في موضوع الدليل

فهو مما لا يفرق فيه بين القطاع وغيره لعدم اختلاف الاشخاص والاسباب والموارد فى نظر العقل فى طريقية القطع وكونه منجزا للواقع عند المصادفة وعذرا عند المخالفة وان اراد القطع الموضوعى فهو وان كان له وجه لان العناوين التى تاخذ فى ظاهر الدليل تنصرف الى ما هو المتعارف من غير فرق فى ذلك بين الشك والظن والقطع فالشك المأخوذ فى باب الركعات ينصرف الى ما هو المتعارف ولا عبرة بشك كثير الشك ولو فرض انه لم يرد قوله لا شك لكثير الشك غايته انه لو لم يرد ذلك كان شك كثير الشك مبطلا للصلوة لو تعلق فى الاخيرتين لانه لا يندرج فى ادلة البناء على الاكثر فلا يكون له طريق الى اتمام الصلوة فتبطل ولكن بعد ورود قوله لا شك لكثير الشك يلزم البناء على الاقل او الاكثر اى هو فى الخيار بين ذلك وكذا الحال فى الظن الذى اخذ موضوعا فى عدد الركعات فانه ايضا ينصرف الى المتعارف ولا عبرة بكثير الظن فيكون حكم ظن كثير الظن حكم الشك وكذا الحال فى القطع الماخوذ موضوعا ينصرف الى المتعارف ولا عبرة بقطع القطاع الا ان الشأن فى امكان التفات القاطع الى قطعه الى انه قطاع فانه يمكن ان يقال بعدم التفاته الى ذلك نعم تظهر الثمرة بالنسبة الى غير القاطع كما لو فرض ان الحاكم علم ان الشاهد قطاع فيمكن ان يقال بعدم قبول شهادته ولكن المحكى عن الشيخ الكبير هو عدم اعتبار قطع القطاع فى القطع الطريقى المحض وقد عرفت ان ذلك مما لا سبيل اليه

المبحث السابع

لا فرق فى نظر العقل فى الاثار المترتبة على العلم بين العلم التفصيلى والعلم الاجمالى فان العلم الاجمالى من حيث كونه علما هو العلم التفصيلى وان كان من حيث شوبه بالاجمال وخلطه بالجهل يباين العلم التفصيلى على ما سيأتى تفصيله ولا يخفى ان المباحث الراجعة الى العلم الاجمالى كثيرة طويلة الذيل يذكر جملة منها فى هذا المقام وجملة منها فى مباحث البرائة والاشتغال ونحن وان كان قد استقصينا الكلام فيما يتعلق بالعلم الاجمالى من المباحث فى الجزء الرابع من الكتاب عند البحث عن اصالة الاشتغال الا انه تبعا للقوم لا بأس بالاشارة اليها هنا ايضا فنقول ان المباحث التى تذكر فى المقام منها ما يرجع الى مرحلة ثبوت التكليف بالعلم الاجمالى ومنها ما يرجع الى مرحلة سقوط التكليف به والكلام يقع فى مقامين ولنقدم الكلام فى المقام الثانى مع انه كان حقه التأخير تبعا للشيخ قده فنقول المراد من سقوط التكليف بالعلم الاجمالى هو سقوطه بالامتثال الاجمالى على وجه الاحتياط ولا اشكال فى سقوطه بذلك فى الجملة وتفصيل ذلك هو ان التكليف المعلوم بالاجمال اما ان يكون توصليا واما ان يكون تعبديا فان كان توصليا فلا ينبغى الاشكال فى حسن الاحتياط وسقوط التكليف بذلك سواء استلزم التكرار او لم يستلزم كانت الشبهة موضوعية او حكمية قبل الفحص او بعد الفحص كان التردد بين الوجوب والاستحباب او مع احتمال الاباحة ايضا فانه على جميع التقادير يحسن الاحتياط ويسقط التكليف به ولو مع التمكن من الامتثال التفصيلى لحصول الغرض وذلك واضح وان كان تعبديا ففى حسن الاحتياط وسقوط التكليف به مطلقا ولو مع التمكن من الامتثال او عدم حسنه مطلقا او التفصيل بين ما اذا لم يستلزم منه تكرار جملة العمل وبين ما اذا استلزم ذلك وجوه وقبل بيان ذلك ينبغى التنبيه على امور

الاول ينسب الى جمهور المتكلمين وبعض الفقهاء اعتبار معرفة الوجه وقصده فى العبادات وقد حكى الاجماع على ذلك ايضا والاقوى عدم اعتبار ذلك لان حقيقة الطاعة عند العقل عبارة عن انبعاث وكون الارادة الفاعلية منبعثة عن الارادة الامرية وهذا المعنى لا يتوقف على معرفة الوجه وقصده بل المعتبر هو ان يكون الداعى الى الفعل ارادة الامر واما معرفة كون البعث الزاميا او غير الزامى فلا دخل لها فى ذلك اصلا عند العقل والعقلاء الحاكم فى هذا الباب فلو كان قصد الوجه معتبرا فلا بد وان يكون اعتباره بامر شرعى وليس فيما بايدينا من الادلة ما يستتم منه اعتبار ذلك مع انه مما تعم به البلوى وتكثر الحاجة اليه وليس المقام من المقامات

التى تتوفر الدواعى الى اخفائها فى الامور التى ترجع الى باب الولاية والامامة فانها يكون من اظهر المقامات التى كان عدم الدليل فيها دليل العدم بل مما يقطع بعدم اعتبار ذلك شرعا والا لاستفاضت به الروايات والاجماع المحكى فى المقام مما لا اعتبار به لانه من الممكن ان يكون مدعى الاجماع قد سلك مسلك المتكلمين وادعى الاجماع على مذاق المتكلمين فى المسئلة الكلامية لا فى المسئلة الفقهية مع انه لو سلم يكون من الاجماع المنقول الذى لا عبرة به فالانصاف ان مدعى القطع بعدم اعتبار قصد الوجه فى العبادات لا يكون مجازفا فى دعواه ثم لو سلم عدم القطع فلا اقل من الشك والاصل فى ذلك يقتضى البرائة لا الاشتغال لان الشك فى اعتبار قصد الوجه يرجع الى الشك فى اعتبار قيد فى المأمور به شرعا زائدا عما يعتبره العقل فى الطاعة لما تقدم من ان العقل لا يعتبر فى الاطاعة ازيد من كون الشخص منبعثا عن البعث ومتحركا عن الارادة فقصد الوجه لو كان معتبرا فلا بد وان يكون ذلك من جهة الشرع والمرجع عند الشك فى الاعتبار هو البرائة كما ان المرجع عند الشك فى اصل التعبدية والتوصلية بناء على ما هو المختار من ان التعبدية تتوقف على الامر بها ولو بمتمم الجعل على ما تقدم تفصيله فى مبحث التعبدى والتوصلى نعم بناء على ان اعتبار قصد الامتثال من باب دخله فى الغرض وان اللازم هو تحصيل الغرض يكون المرجع عند الشك هو الاشتغال من غير فرق بين الشك فى اصل اعتبار قصد الامتثال والشك فيما يستتبعه من قصد الوجه ومعرفته فانه على هذا المبنى لا يرجع الشك الى ما يكون مجعولا شرعيا حتى تجرى فيه البرائة الشرعية وصاحب هذا المسلك لا بد له من دعوى القطع بعدم اعتبار قصد الوجه والا لو صلت النوبة الى الشك يكون الاصل فيه هو الاشتغال ولكن المبنى عندنا فاسد فالاصل يقتضى البرائة

الامر الثانى لا اشكال فى ان الحاكم بالاستقلال فى باب الطاعة وحسنها هو العقل لا بمعنى انه ليس للشارع التصرف فى كيفية الاطاعة فان ذلك بمعزل عن الصواب لوضوح ان حكم العقل فى باب الطاعة انما هو لاجل رعاية امتثال الاوامر الشرعية والخروج عن عهدتها فللشارع ان يتصرف فى كيفية اطاعة اوامره زائدا عما يعتبره العقل كبعض مراتب الرياء حيث قامت الادلة الشرعية على اعتبار خلو العبادة عن ادنى شائبة الرياء مع ان العقل لا يستقل بذلك وللشارع ايضا ان يكتفى فى امتثال اوامره بما لا يكتفى به العقل لو خلى ونفسه كما فى الاصول الشرعية الجارية فى وادى الفراغ ولكن كل ذلك يحتاج الى قيام الدليل عليه فلو لم يقم دليل شرعى على التصرف فى بيان كيفية الاطاعة فالامر موكول الى نظر العقل فان استقل بشئ فهو والا فالمرجع هو اصالة الاشتغال لا البرائة لان الشك فى اعتبار شئ فى كيفية الاطاعة عقلا يرجع بالاخرة الى الشك فى التعيين والتخيير لا الاقل والاكثر والاصل يقتضى التعيين كما سيأتى توضيحه فى محله ولا يقاس الشك فى اعتبار شئ فى كيفية الاطاعة العقلية بالشك فى اعتبار مثل قصد التعبد والوجه لما عرفت من ان اعتبار مثل قصد التعبد والوجه انما يكون بتقييد العبادة شرعا بذلك ولو بنتيجة التقييد فالشك فيه يرجع الى الشك فى الاقل والاكثر الارتباطى وهذا بخلاف الشك فى اعتبار شئ فى كيفية الاطاعة العقلية فانه يرجع الى الشك فى التعيين والتخيير كما لو فرض الشك فى كون الامتثال التفصيلى فى عرض الامتثال الاجمالى او فى طوله كما سيأتى بيانه

الامر الثالث مراتب الامتثال والاطاعة عند العقل اربعة **الاولى** الامتثال التفصيلى سواء كان بالعلم الوجدانى او بالطرق والامارات والاصول المحرزة التى تقوم مقام العلم فان الامتثال بالظنون الخاصة وبالاصول المحرزة يكون فى حكم الامتثال بالعلم الوجدانى

سيأتى فى مبحث الاشتغال ان اعتبار الامتثال التفصيلى لا بد وان يرجع الى تقييد العبادة به شرعا ولو بنتيجة التقييد لكن مع ذلك الاصل الجارى فيه عند الشك هو الاشتغال

بل الامتثال بالظن المطلق عند انسداد باب العلم بناء على الكشف ايضا يكون حكمه حكم الامتثال بالعلم وفي عرضه فان لحاظ الظن المطلق بناء على الكشف لحاظ الظن الخاص لان معنى الكشف هو ان الشارع جعل الظن حجة مثبتا للاحكام الواقعية وطريقا محرزا لها فيكون الامتثال به في عرض الامتثال العلمي ومما ذكرنا يندفع ما يتوهم من انه كيف يكون الظن بناء على الكشف في عرض العلم مع ان اعتباره موقوف على انسداد باب العلم فهو واضح الفساد فان المراد من انسداد باب العلم انسداده في معظم الاحكام لا في جميعها ففي المورد الذي يمكن تحصيل العلم مع انسداد بابه في معظم الاحكام يكون الظن المستنتج حجة من مقدمات الانسداد بناء على الكشف في عرض العلم وظاهر كلام الشيخ قده عدم الفرق في الظن بين القول بالكشف وبين القول بالحكومة في تأخر رتبة الامتثال به عن الامتثال العلمي قال قده في مقام الرد على مقالة المحقق القمي ره والعجب ممن يعمل بالامارات من باب الظن المطلق ثم يذهب الى عدم صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والاخذ بالاحتياط انتهى والانصاف ان تعجب الشيخ ليس في محله فان المحقق القمي ره من القائلين بالكشف فيكون حال الظن حال العلم فتحصل انه لا فرق بين العلم الوجداني والظن الخاص والظن المطلق على الكشف في حصول الامتثال بكل واحد منها نعم بين الامتثال بالعلم الوجداني والامتثال بالطرق والظنون الخاصة فرق لا دخل له فيما نحن فيه وهو انه بعد الامتثال بالعلم الوجداني لا يبقى موقع للاحتياط لعدم نظر في احتمال مخالفة الامتثال للواقع بخلاف الامتثال بالظنون الخاصة فانه يبقى موقع للاحتياط لنظر في احتمال مخالفة الظن للواقع ولكن ينبغي بل يمكن ان يقال انه يتعين اولا العمل بمقتضى الطريق ثم العمل بما يقتضيه الاحتياط وعلى ذلك يبتني الخلاف في الواقع بين العلمين الشيخ الانصاري والسيد الشيرازي قدهما في مسئلة تقديم القصر على التمام او تقديم التمام على القصر في المسافر الى اربع فراسخ مع ارادة الرجوع ليومه فان الشيخ قده لما اختار في المسئلة تقديم ادلة وجوب التمام جعل الاحتياط بالقصر بعد فعل التمام والسيد اختار تقديم ادلة وجوب القصر جعل الاحتياط بالتمام بعد فعل القصر **المرتبة الثانية** من مراتب الامتثال العلمي الاجمالي كالاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي **المرتبة الثالثة** الامتثال الظني سواء في ذلك الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره والظن المطلق عند انسداد باب العلم بناء على الحكومة فان معنى الحكومة هو حكم العقل بتعين الامتثال الظني عند تعذر الامتثال العلمي فيكون الظن بناء على الحكومة واقعا في طريق الامتثال على ما يأتي توضيحه **المرتبة الرابعة** الامتثال الاحتمالي كما في الشبهات البدوية والشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي عند تعذر الامتثال الاجمالي او الظني ولا اشكال في انه لا تصل النوبة الى الامتثال الاحتمالي الا بعد تعذر الامتثال الظني ولا تصل النوبة الى الامتثال الظني الا بعد تعذر الامتثال الاجمالي انما الاشكال في المرتبتين الاوليين فقيل انهما في عرض واحد وقيل بتقدم رتبة الامتثال التفصيلي مع الامكان على الامتثال الاجمالي وعلى ذلك يبتني بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد العامل بالاحتياط وهذا هو الاقوى ولكن في خصوص ما اذا استلزم منه تكرار جملة العمل فان حقيقة الاطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى بحيث يكون الداعي والمحرك له نحو العمل هو تعلق الامر به وانطباق المأمور به عليه وهذا المعنى في الامتثال الاجمالي لا يتحقق فان الداعي له نحو العمل بكل واحد من فردي الترديد ليس الا احتمال تعلق الامر به فانه لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص نعم بعد الاتيان بكلا فردي الترديد يعلم بتحقق ما ينطبق المأمور به عليه والذي يعتبر في حقيقة الطاعة عقلا هو ان يكون عمل الفاعل لحاظ العمل بداعي تعلق الامر به حتى يتحقق منه قصد الامتثال التفصيلي فيما يأتي به من العمل ومجرد

العلم بتعلق الامر باحد فردي الترديد لا يقتضي ان يكون الانبعاث عن البعث المولوي بل اقصاه ان يكون الانبعاث عن احتمال البعث بالنسبة الى كل واحد من العملين نعم الانبعاث عن احتمال البعث وان كان ايضا نحوا من الطاعة عند العقل الا ان رتبته متأخرة عن الامتثال التفصيلي فالانصاف ان مدعي القطع بتقدم رتبة الامتثال التفصيلي عن الامتثال الاجمالي في الشبهات الموضوعية والحكمية مع التمكن من ازالة الشبهة لا يكون مجازفا في دعواه مع انه لو سلم الشك في ذلك فقد عرفت ان الاصل يقتضي الاشتغال لا البراءة لان مرجع الشك في ذلك الى الشك في التخيير بين الامتثال التفصيلي والاجمالي او تعين الامتثال التفصيلي هذا اذا كان المعلوم بالاجمال مرددا بين المتباينين بحيث استلزم من الاحتياط تكرار جملة العمل وان كان مرددا بين الاقل والاكثر كالشك في وجوب السورة مثلا في الصلوة فالاقوى انه لا يجب على المكلف ازالة الشبهة وان تمكن منها بالعلم او الاجتهاد او التقليد لانه يمكن قصد الامتثال التفصيلي بالنسبة الى جملة العمل للعلم بتعلق الامر بها وان لم يعلم بوجوب الجزء المشكوك الا اذا قلنا باعتبار قصد الوجه في الاجزاء وقد تقدم ضعفه وهذا من غير فرق بين ما اذا تردد امر الجزء المشكوك بين الوجوب والاستحباب كالسورة او مع احتمال الاباحة ايضا كجلسة الاستراحة بل ولو تردد امره بين المتباينين كالجهر والاخفات في ظهر الجمعة فانه للمكلف الاحتياط بتكرار القرائة بلا تكرار الصلوة هذا كله اذا كانت الشبهة مقرونة بالعلم الاجمالي وان كانت الشبهة بدوية ففي الشبهات الموضوعية يحسن الاحتياط مطلقا قبل الفحص وبعده لعدم وجوب الفحص فيها وان كانت الشبهة حكمية فلا يحسن الاحتياط الا بعد الفحص لان التكاليف في الشبهات الحكمية تتنجز بما يعثر فيها بمجرد الالتفات اليها الا اذا تفحص المكلف ولم يعثر عليها فانه يكون حجة معذرة له وبعد البناء على اعتبار الامتثال التفصيلي في حسن الطاعة يكون حاله حال تمام القيود والاجزاء يتنجز التكليف به على تقدير ثبوت التكليف واقعا مع التمكن من ازالة الشبهة بالفحص هذا تمام الكلام في المقام الاول وهو سقوط التكليف بالعلم الاجمالي

المقام الثاني في ثبوت التكليف بالعلم الاجمالي وينبغي ان نقتصر في المقام على فهرست ما يتعلق بذلك من المباحث والاشارة الاجمالية الى ما هو المختار منها ونحيل تفصيلها الى الجزء الرابع من كتابنا فانه قد استقصينا الكلام فيها بما لا مزيد عليه الا بعض الامور التي تختص ذكرها هنا فنقول ان الامور التي وقع البحث عنها في باب العلم الاجمالي كثيرة **الاول** قد توهم ان العلم الذي يكون موضوعا عند العقل في باب الطاعة والمعصية يختص بالعلم التفصيلي ولا يعم العلم الاجمالي بتقريب ان العقل انما يستقل بقبح الاقدام على عمل يعلم انه معصية لامر المولى ونهيه وهذا يتوقف على العلم بتعلق الامر او النهي بما يأتي به من العمل وفي العلم الاجمالي لا يكاد يتحقق هذا المعنى لانه عند الاقتحام بكل واحد من اطراف المعلوم بالاجمال لا يعلم بان اقتحامه يكون معصية لامر المولى او نهيه لعدم العلم بتعلق الامر او النهي به بخصوصه غايته انه بعد الاقتحام بجميع الاطراف يعلم بتحقق المخالفة والعقل لا يستقل بقبح الاقتحام على ما يعلم بعد ذلك بحصول المخالفة هذا ولكن فساد هذا التوهم بمكان من الوضوح بداهة ان العقل يستقل بقبح مخالفة التكليف المحرز الواصل الى المكلف باحد طرق الوصول ومن جملتها العلم الاجمالي فان التكليف في موارد العلم الاجمالي واصل الى المكلف ومحرز لديه والاجمال انما يكون في المتعلق لا في نفس التكليف والالزام معلوم تفصيلا وهو على ما عليه من اجمال المتعلق يصلح لان يكون بعثا مولويا ويمكن الانبعاث عنه بحيث لو فرض انه لو كان الخطاب الواقعي كذلك اي على ما هو عليه من الاجمال من دون ان يتعلق بخصوص احد الاطراف لكان ذلك تكليفا مولويا يصلح لان يكون داعيا ومحركا لارادة العبد نحو امتثاله

وينتج نتيجة التخيير الشرعي او العقلي على اختلاف المقامات فالجهل بالخصوصية لا يضر بالمعلوم بالاجمال ولا يمنع عن حكم العقل بقبح الاقتحام على مخالفته وذلك واضح لا ينبغي اطالة الكلام فيه **الامر الثاني** ذهب بعض الاعاظم الى انحفاظ رتبة الحكم الظاهري في اطراف العلم الاجمالي لان موضوع الحكم الظاهري هو الجهل بالواقع والاصول العملية انما تجري في كل واحد من الاطراف بخصوصه وكل واحد منها مجهول الحكم وليس في البين اصل علمي يجري في مقابل نفس المعلوم بالاجمال حتى يقع التضاد والمنافات بين مؤدى الاصل والمعلوم بالاجمال فلا يلزم من جريان الاصول في الاطراف محذور المناقضة والتضاد **قلت** جريان الاصول العملية في كل واحد من الاطراف يستلزم الجمع في الترخيص بين جميع الاطراف والترخيص في الجميع يضاد التكليف المعلوم بالاجمال فلا يمكن ان تكون رتبة الحكم الظاهري محفوظة في جميع الاطراف نعم يمكن الترخيص في بعض الاطراف والاكتفاء عن الواقع ببدله الاخر او فعله ودعوى الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية وان العلم الاجمالي اما ان يكون علة تامة بالنسبة الى كلا المرحلتين واما ان لا يكون فهي مما لا شاهد عليها ولا سبيل لها بداهة ان العلم الاجمالي لا يزيد عن العلم التفصيلي وللشارع الاكتفاء بالاطاعة الاحتمالية في العلم التفصيلي كما هو مفاد الاصول الجارية في وادي الفراغ فما ظنك بالعلم الاجمالي وقد اشبعنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الاشتغال فراجع **الامر الثالث** الاصول المتكفلة للتنزيل كالاستصحاب لا تجري في اطراف العلم الاجمالي مطلقا لزم منها المخالفة العملية او لم يلزم فلا يجري استصحاب النجاسة في كل واحد من الانائين اللذين علم اجمالا بطهارة احدهما مع سبق النجاسة في كل منهما كما لا يجري استصحاب الطهارة فيهما مع العلم بنجاسة احدهما وسبق الطهارة في كل منهما مع انه لا يلزم من جريان الاستصحابين في الفرض الاول مخالفة عملية للتكليف المعلوم بالاجمال لان التعبد ببقاء الواقع في كل من الانائين ينافي العلم بعدم بقائه في واحد منهما وهذا بخلاف الاصول الغير المتكفلة للتنزيل كاصالة البرائة والحل والاحتياط فان جريانها في اطراف العلم الاجمالي يدور مدار لزوم المخالفة العملية وعدمه فان لم يلزم من جريانها مخالفة عملية تجري ويلزم العمل على مقتضاها وقد ذكرنا تفصيل الكلام في ذلك بامثلته في خاتمة الاستصحاب **الامر الرابع** المانع من جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي ليس قصور ادلة اعتبارها وعدم شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي كما توهم لوضوح ان ذلك على تقدير تسليمه يختص ببعض اخبار الاستصحاب مما اشتمل على لزوم نقض اليقين باليقين فان اشتماله على ذلك هو الذي اوجب توهم عدم شمول الدليل للشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي واما بقية اخبار الاستصحاب وادلة سائر الاصول فليس فيها ما يقتضي توهم اختصاصها بغير الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي بل المانع من جريانها هو قصور المجعول فيها وعدم انحفاظ رتبتها من جهة لزوم المناقضة بين مؤدى الاصول والتكليف المعلوم بالاجمال كما تقدمت الاشارة اليه فالبحث عن عموم ادلة الاصول وعدم عمومها مما لا اثر له فانه مع فرض عمومها لابد من تخصيصها عقلا بغير الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي على التفصيل بين الاصول المتكفلة للتنزيل وغيرها كما تقدمت الاشارة اليه كما انه لا اثر للبحث عن ان عدم جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي انما هو لعدم المقتضي او لثبوت المانع مع انه لم يظهر المراد من المقتضي والمانع المبحوث عنه في المقام فان كان المراد من المقتضي هو ان كل واحد من الاطراف من حيث كونه مجهول الحكم فيه اقتضاء جريان الاصل والعلم الاجمالي بتعلق التكليف باحدهما مانع عن جريانها فهذا معنى صحيح غير قابل للنزاع والبحث فيه وان كان المراد من المقتضي هو ان ادلة الاصول تعم اطراف العلم الاجمالي ولزوم المخالفة العملية من جريانها مانع في مقابل من يقول ان ادلة الاصول لا تعم اطراف العلم الاجمالي كما

يظهر من الشيخ فقد عرفت ان البحث عن عموم الدليل وعدمه مما لا اثر له بعد عدم قابلية المجعول في باب الاصول لان يعم اطراف العلم الاجمالي فلا ثمرة في ان البحث عن ثبوت المقتضي ولا ثبوته مما لا يرجع الى محصل وياتي تفصيله في خاتمة الاستصحاب وفي الاشتغال **الامر الخامس** يعتبر في تاثير العلم الاجمالي امور **الاول** ان يكون التكليف المعلوم بالاجمال صالحا للانبعاث عنه وقابلا لان يكون محركا لارادة المكلف نحو امتثاله مع ما هو عليه من الاجمال بحيث يمكن المخالفة القطعية للتكليف فلا اثر للعلم الاجمالي اذا تعلق بما لا يمكن ان يكون محركا لارادة العبد كموارد دوران الامر بين المحذورين فان التكليف المردد بين وجوب الحركة او السكون غير صالح للانبعاث عنه بعد ما كان العبد لا يخلو عن احدهما تكوينا وسياتي ان شاء الله تعالى في مبحث البرائة ان شيئا من الاصول العقلية والشرعية لا تجري في موارد دوران الامر بين المحذورين وليعلم انه يعتبر في دوران الامر بين المحذورين امور **الاول** وحدة القضية وعدم تكررها فانه في صورة تكرار القضية يتمكن المكلف من المخالفة القطعية كما لو دار امر المرئة بين كونها محلوفة الوطي في كل ليلة من ليالي الاسبوع او محلوفة الترك كذلك فانه مع وطيها في بعض ليالي الاسبوع وترك وطيها في الليالي الاخر يعلم بمخالفة التكليف **الثاني** ان لا يكون المكلف به في كل من طرفي الفعل والترك تعبديا او كان احدهما المعين تعبديا فانه لو كان كلاهما لكان المكلف متمكنا من المخالفة القطعية بترك قصد التعبد في احدهما او في خصوص المعين ومهما تمكن المكلف من المخالفة القطعية فالعلم الاجمالي يقتضي التنجيز ولو بهذا المقدار ولو لم تجب الموافقة القطعية لعدم التمكن منها ودعوى الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية فاذا لم تجب الموافقة القطعية لم تحرم المخالفة القطعية قد عرفت ما فيها **الثالث** عدم القول بوجوب الموافقة الالتزامية للتكليف المعلوم بالاجمال فانه لو بنينا على وجوب الموافقة الالتزامية لكان المكلف متمكنا ايضا من المخالفة القطعية بترك الالتزام بالتكليف المعلوم بالاجمال او الالتزام بضده ولكن في اصل الموافقة الالتزامية موضوعا وحكما اشكال فان المراد من الموافقة الالتزامية ان كان هو التصديق بما جاء به النبي (ص) فهذا مما لا اشكال في وجوبه لان عدم الالتزام بذلك يرجع الى انكار النبي (ص) وان كان المراد منها معنى اخر فلو سلم ان وراء التصديق بما جاء به النبي (ص) معنى اخر فلا دليل على وجوبه ولو سلم قيام الدليل عليه فهو يختص بما اذا علم بالتكليف تفصيلا ليمكن الالتزام به ولو سلم ان الدليل يعم العلم الاجمالي فالالتزام بالواقع على ما هو عليه في موارد العلم الاجمالي ممكن من الامكان وهذا لا ينافي كون امر التكليف من حيث العمل مرددا بين المحذورين **الامر الثاني** يعتبر في تاثير الاجمالي ان لا يبتلي التكليف ببعض الاطراف على العلم الاجمالي والا كان الاصل النافي للتكليف جاريا في الطرف الاخر بلا معارض كما اذا علم بوقوع قطرة من الدم في احد الانائين مع ان احدهما المعين كان نجسا قبل وقوع القطرة من الدم في احدهما وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما له من الفروع في مبحث الاشتغال **الامر الثالث** ان يكون التكليف المعلوم بالاجمال مما له تعلق بشخص العالم بان كان شخص العالم هو المخاطب بالتكليف فلا اثر للعلم الاجمالي اذا كان التكليف المعلوم بالاجمال مرددا بين شخصين كالجنابة المرددة بين الشخصين في الثوب المشترك فان اصالة عدم الجنابة تجري في حق كل من الشخصين بلا معارض نعم قد يتولد من العلم بجنابة احد الشخصين ما يقتضي تعارض الاصلين وذلك يتصور في موارد منها ما اذا اجتمعا في صلوة الجمعة بحيث كانا من المتممين للعدد المعتبر فيها سواء كانا مامومين او كان احدهما ماموما والاخر اماما فلا تصح صلوة كل منهما بل لا تصح صلوة كل من اجتمع معهما لانه يعتبر في صلوة الجمعة ان يكون كل من الماموين محرزا ولو بالاصل صحة صلوة الامام وبقية الماموين مع العلم

بحثنا المجتمعين لصلوة الجمعة لا يمكن احراز صحة صلوة الجميع فلا يمكن ان يجري كل شخص اصالة عدم الجنابة في حق نفسه وان شئت قلت ان صلوات المجتمعين في صلوة الجمعة بمنزلة صلوة واحدة مرتبطة بعضها مع بعض فاصالة عدم الجنابة في كل من الشخصين تعارض اصالة عدمها في الشخص الآخر ومنها ما اذا اقتدى احدهما بالآخر في غير صلوة الجمعة او اقتدى ثالث بكل منهما في صلوتين او صلوة واحدة فانه في الفرض الاول يعلم بفساد احدى الصلوتين اما صلوة نفسه او صلوة امامه وفي الفرض الثاني يعلم بفساد صلوة احد الامامين الا اذا قلنا انه يكفي في صحة صلوة الجماعة احراز كل من الامام والمأموم صحة صلوة نفسه ولو بالاصل ولا يعتبر في الصحة احراز المأموم صحة صلوة الامام فانه على هذا تصح صلوة الجميع وتجري اصالة عدم الجنابة في حق كل منهما بلا معارض وتفصيل ذلك موكول الى محله ومنها ما اذا استأجر كل منهما لما يكون مشروطا بالطهارة كالصلوة والصوم فان المستأجر يعلم بفساد صلوة احد الاجيرين فلا تفرغ ذمة المنوب عنه الا اذا قلنا ايضا بانه يكفي في صحة الاجارة وتفريغ ذمة المنوب عنه كون الاجير محرزا لصحة عمله ولو بالاصل ومنها ما اذا استأجر كل منهما لما يحرم على الجنب فعله ككنس المسجد او الدخول فيه لحمل المتاع ونحو ذلك فانه يتحقق بفساد الاجارة للعلم بحرمة دخول احد الاجيرين ولكن الاقوى في هذا الفرض صحة الاجارة لانه لا يعتبر في صحتها سوى كون العمل مملوكا للاجير وممكن الحصول للمستأجر وكل من الشرطين حاصل في الفرض لان كلا من الاجيرين مالك لعمل نفسه فانه يباح لكل منهما الدخول في المسجد وكنسه ولو بمقتضى الاصل فيجوز لهما ذلك واذا جاز لهما ذلك جاز استيجارهما عليه ومنها غير ذلك من الموارد التي يظهر للمتأمل

الامر الرابع ان لا يكون للعلم بالخصوصية دخل في الحكم بحيث كان اجمال المتعلق مما يقتضي تبدل الحكم واقعا وبعبارة اخرى يعتبر في تأثير العلم الاجمالي ان لا يكون الموضوع من الموضوعات التي يعتبر العلم بالخصوصية في ترتب الحكم عليه سواء كان الحكم من الاحكام التكليفية او من الاحكام الوضعية وعلى ذلك يبتني حصول الشركة في الاموال عند الخلط فانه تبطل ملكية الخصوصية وتحصل الاشاعة في المالين المختلطين واقعا من غير فرق بين خلط الحنطة بالحنطة او خلط الدراهم بالدراهم وان خالف بعض في حصول الشركة وثبوت الاشاعة بخلط الدراهم ولكن الاقوى حصول الشركة فيها ايضا والسر في حصول الشركة بخلط الاموال هو ان الملكية لما كانت من الامور الاعتبارية العرفية كان اجمال الخصوصية موجبا لبطلانها وعدم اعتبارها لمالكها فتخرج الخصوصية الافرازية عن ملك صاحبها وتحصل الشركة بنسبة المالين المختلطين من النصف والثلث والربع وما ورد في الدرهم الودعي من اعطاء احد الدرهمين عند تلف الثالث لصاحب الدرهمين وتنصيف الدرهم الآخر بين مالك الدرهم والدرهمين بالتنصيف كما في رواية السكوني لا بد من حمله على صورة عدم خلط الدراهم والا كان الحكم فيه التثليث وبالجملة الخلط في باب الاموال يوجب الشركة وبطلان خصوصية الافرازية كما عليه الاصحاب واستفاضت به الروايات نعم الحكم بالشركة يختص بصورة الخلط واما في صورة اشتباه المالين وعدم تميز احدهما عن الآخر بلا خلط فالحكم فيها هو التصالح او القرعة وتفصيل الكلام في ذلك موكول الى محله

الامر الخامس ان لا يكون في البين ما يوجب بطلان اقتضاء العلم الاجمالي وسقوطه عن الاثر من التحالف وحكم الحاكم والاقرار المستتبع لتنصيف المال وفسخ العقد المتنازع فيه والفرق بين هذا الامر والامر السابق هو انه في الامر السابق كان اجمال المتعلق بنفسه يوجب بطلان اقتضاء العلم الاجمالي وفي هذا الامر اجمال المتعلق بنفسه لا يوجب ذلك بل لا بد من تعقبه بحكم الحاكم او التحالف او الاقرار فان هذه الامور توجب تبدل موضوع الحكم اما تبدلا واقعيا واما تبدلا ظاهريا وتفصيل ذلك هو انه في مورد التحالف يتبدل الموضوع واقعا لانه

يقتضي فسخ العقد المتنازع فيه ورجوع كل من الثمن والمثمن الى ملك مالكه قبل العقد فيبطل اقتضاء العلم الاجمالي بانتقال احد الثمنين او المثمنين المتنازع فيه بل يبطل اقتضاء العلم التفصيلي بانتقال ما لا نزاع فيه عن ملك مالكه فانه يكون حكم الفسخ بالتحالف حكم الفسخ بالخيار او الاقالة موجبا لانتقال كل ملك الى مالكه الاصلي واما حكم الحاكم فبالنسبة الى غير المحكوم له يوجب التبدل الواقعي ايضا فلو ادعى احد الشخصين ملكية جميع الدار وادعى الآخر ملكية الجميع ايضا وكانت الدار في يد كل منهما او اقام كل منهما البينة او حلف كل منهما على نفي ما يدعيه الآخر فالذي عليه الاصحاب ونطقت به الروايات هو الحكم بالتنصيف وبعد حكم الحاكم بالتنصيف ينتقل نصف الدار عن مالكها بمعنى انه يجب ترتيب آثار الانتقال الواقعي ما لم يبطل الحكم باقرار المحكوم له او بالانكشاف القطعي فان الاقرار او الانكشاف القطعي يكون بمنزلة فسخ العقد فلا اثر للعلم الاجمالي بكون الدار كلها لاحد المتداعيين واخذ احدهما النصف بلا حق فللثالث ان يشتري كلا من النصفين من كل من المتداعيين نعم بالنسبة الى المحكوم له يكون حكم الحاكم بمنزلة الحكم الظاهري له التصرف في النصف المحكوم له ما لم يعلم بالخلاف وان دعوا كانت بلا حق

واما الاقرار فهو بالنسبة الى المقر له يكون طريقا محضا ليس له التصرف في المقر به مع علمه بمخالفة الاقرار للواقع واما في غير المقر له فيجري الاقرار مجرى السبب الواقعي ويجب ترتيب آثار انتقال المقر به الى المقر له فلو اقر شخص بان ما في يده لزيد ثم اقر بانه لعمرو يعطى ما في يده لزيد ويغرم قيمته لعمرو ويجوز للثالث ان يجمع عنده عين ما في يد المقر مع ما يغرمه لعمرو باحد موجبات الاجتماع الا اذا علم ببطلان خصوص احد الاقرارين تفصيلا ولا يخفى ان في كثير من فروض هذه المسائل اشكالا وخلافا وحيث كانت المسائل فقهية لا ينبغي اطالة الكلام فيها وتفصيلها موكول الى محلها والغرض في المقام مجرد الاشارة الى بيان ان ما ذكره الشيخ قده من الموارد التي توهم فيها انخرام القاعدة التي يقتضيها العلم الاجمالي من عدم جواز المخالفة القطعية للمعلوم بالاجمال ليس شيء منها يقتضي ذلك فمنها ما لا يصح الالتزام به كمسألة جواز احداث القول الثالث عند اختلاف الامة على قولين يعلم ان الامام مع احدهما وكجواز ارتكاب كل من المشتبهين دفعة او تدريجا ومنها ما يلتزم به ولا يكون مخالفا لمقتضى العلم الاجمالي كمسألة اقتداء احد واجدي المني بالآخر وكمسألة التنصيف في باب التداعي والتحالف فان العلم الاجمالي يسقط عن التأثير في هذه الموارد بالبيان المتقدم وينبغي ختم الكلام في مباحث العلم الاجمالي بالتنبيه على امر وهو انه لو تردد المعلوم بالاجمال بين ما يكون بوجوده الواقعي ذا اثر وبين ما يكون بوجوده العلمي كما لو تردد حال الثوب بين الغصبية والنجاسة فالعلم الاجمالي ما دام موجودا يقتضي اثره ويترتب عليه جميع الآثار المترتبة على الغصبية والنجاسة فلا يجوز استعمال الثوب والتصرف فيه تصرفا مشروطا بالطهارة والاباحة واما الآثار الزائدة المترتبة على الشيء بوجوده الواقعي فلا تترتب فلو غفل المكلف عن علمه وصلى في الثوب لم يجب عليه الاعادة والقضاء لاحتمال ان يكون غصبا والصلوة في الثوب المغصوب مع النسيان صحيحة واقعا والنجاسة لم يتعلق العلم بها في وقت حتى يقال ان العلم بالنجاسة انما يكفي في فساد الصلوة ولو مع الذهول والنسيان وسيأتي لذلك مزيد توضيح في مبحث الاشتغال

هذا قليل من كثير مما يتعلق بالعلم الاجمالي من المباحث وما يعتبر فيه من الشرائط واستقصاء الكلام في الجميع موكول الى الجزء الرابع من الكتاب ولكن هذا آخر ما اردنا بيانه في المقام الاول المتكفل للبحث عن مسائل القطع والحمد لله اولا وآخرا والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

المقام الثانى فى الظن وتفصيل البحث عن ذلك يستدعى رسم مباحث **المبحث الأول** فى امكان التعبد بالطرق والأصول والمراد من الامكان المبحوث عنه فى المقام هو الامكان التشريعى يعنى ان من التعبد بالامارات هل يلزم محذور فى عالم التشريع من تفويت المصلحة والالقاء فى المفسدة واستلزامه الحكم بلا ملاك واجتماع الحكمين المتنافيين وغير ذلك من التوالى الفاسدة المتوهمة فى المقام او انه لا يلزم شئ من ذلك وليس المراد من الامكان هو الامكان التكوينى بحيث يلزم من التعبد بالظن او الأصل محذور فى عالم التكوين فان الامكان التكوينى لا يتوهم البحث عنه فى المقام وذلك واضح ثم ان المحاذير المتوهمة من التعبد بالامارات منها ما يرجع الى المحذور الملاكى ومنها ما يرجع الى المحذور الخطابى اما الأول فتقريبه انه يلزم من التعبد بالظن تفويت المصلحة والالقاء فى المفسدة عند مخالفة الظن للواقع واداؤه الى وجوب ما يكون حراما او حرمة ما يكون واجبا والى ذلك ينظر الاستدلال المحكى عن ابن قبة من انه يوجب تحليل الحرام وتحريم الحلال ولا يخفى ان محذور تفويت المصلحة والالقاء فى المفسدة يتوقف على امور **الاول** الالتزام بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد فى المتعلقات وان تلك المصالح تجرى فى عالم التشريع مجرى العلل التكوينية من استتباعها للاحكام وكونها لازمة الاستيفاء فى عالم التشريع لا انها من المرجحات والمحسنات لتشريع الاحكام من دون ان تكون لازمة الاستيفاء فانها لو كانت كذلك لا يلزم من تفويتها محذور **الثانى** الالتزام بان المجعول فى باب الامارات نفس الطريقية المحضة ولم تقل بالمصلحة السلوكية والا لم يلزم تفويت الملاك من التعبد بالظن وسيأتى المراد من المصلحة **الثالث** اختصاص المحذور بصورة انفتاح باب العلم وامكان الوصول الى الواقعيات واما فى صورة الانسداد فلا يلزم محذور التفويت بل لا بد من التعبد به فان المكلف لا يتمكن من استيفاء المصالح فى حال انسداد باب العلم الا بالاحتياط التام وليس مبنى الشريعة على الاحتياط فى جميع الاحكام فالمقدار الذى تصيب الامارة للواقع يكون خيرا جاء من قبل التعبد بالامارة ولو كان مورد الاصابة اقل قليل فان ذلك القليل ايضا كان يفوت لولا التعبد فلا يلزم من التعبد الا الخير فظهر ان محذور التفويت انما يلزم فى صورة الانفتاح بناء على الطريقية المحضة على القول بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد مع كونها لازمة الاستيفاء والتحقيق ان مع هذه القيود لا يلزم محذور من التعبد بالامارات الغير العلمية فان المراد من انفتاح باب العلم هو امكان الوصول الى الواقع بالسؤال عن شخص الامام لا فعلية الوصول فان انفتاح باب العلم بهذا المعنى مما لا يمكن دعواه بل المراد من الانفتاح هو امكان الوصول وهو غير فعلية الوصول فقد يكون الشخص متمكنا من الوصول الى الواقع ولكن لم يصل اليه لاعتماده على الطرق المفيدة للعلم مع خطاء علمه وكونه من الجهل المركب ودعوى انسداد باب العلم بالنسبة الى هذا الشخص لان المراد من العلم هو العلم المصادف لا الاعم منه ومن الجهل المركب ضعيفة لما عرفت من ان المراد من الانفتاح هو امكان الوصول فالملازمة بين الانفتاح وبين عدم الوقوع فى خلاف الواقع وعلى هذا يمكن ان تكون الامارات الظنية فى نظر الشارع كالاسباب المفيدة للعلم التى يعتمد عليها الانسان من حيث الاصابة والخطاء اى كانت اصابة هذه الامارات وخطاؤها بقدر اصابة العلم وخطائه فاذا كان الحال هذه فلا يلزم محذور من التعبد بالامارات الغير العلمية لعدم تفويت الشارع من التعبد مصلحة على العباد فما يظهر من الشيخ قده من الاعتراف بالقبح فى صورة الانفتاح ليس فى محله لما عرفت من امكان ان تكون الامارات الغير العلمية من حيث الاصابة والخطاء كالعلم بل الطرق المبحوث عنها فى المقام كلها طرق عقلائية عرفية عليها يدور رحى معاشهم ومقاصدهم ومعاشراتهم وليس فيما بايدينا

من الطرق ما يكون اختراعية شرعية ليس منها عند العقلاء عين ولا اثر بل جميعها من الطرق العقلائية وتلك الطرق من حيث الاتقان والاستحكام عند العقلاء كالعلم اى حالها عندهم حال العلم من حيث الاصابة والخطاء والشارع قرر العقلاء على الاخذ بها ولم يردع عنها لعدم ما يقتضى الردع عنها كما ردع عن القياس مع انه من الطرق العقلائية ويعتمدون عليه فى مقاصدهم الدنيوية الا ان الشارع ردع عنه فى الامور الدينية لان القياس مبنى على استخراج المناط وذلك لا يخلو عن اعمال نظر واجتهاد وهو فى الموضوعات الخارجية قليل الخطاء لان غالب الامور الخارجية المتشابهة تحت جامع واحد وكانت مناطاتها بايدى العقلاء فاعمال النظر وتخريج المناط لا يضر بمقاصدهم وهذا بخلاف الاحكام الشرعية فان مناطاتها ليست مما تنالها الافهام لان مبنى الشرع على تفريق المجتمعات وجمع المتفرقات فكان القياس كثير الخطاء فى الشرعيات ولذلك نهى الشارع من اعماله وابن ذلك من سائر الطرق العقلائية الغير المبنية على النظر والاجتهاد فان الخطاء فيها ليس باكثر من خطاء العلم عند العقلاء ولذا يعتمدون عليها فى مقام اعتمادهم على العلم والشارع قررهم على ذلك واكتفى بها فى اثبات احكامه ولا يمكن ان يتفاوت الحال فى الامارة من حيث قلة الخطاء والاصابة بين الموضوعات الخارجية والاحكام الشرعية فان خبر الثقة لو كان قليل الخطاء فى اخباره عن الموضوعات الخارجية فهو قليل الخطاء ايضا فى اخباره عن الاحكام الشرعية ومن ذلك يظهر انه لا وجه لتكثير الاقسام من كون الامارة غالب المصادفة او دائم المصادفة او اغلب مصادفة من الاسباب المفيدة للعلم فانه لا فائدة فى تكثير الاقسام مع انه كلها من التخرص بالغيب اذ لا سبيل الى دعوى كون الامارة اكثر خطاء من العلم **فان قلت** هب انه لا سبيل الى دعوى العلم بكون الامارة اكثر خطاء من العلم الا انه ليس الامارة اقرب الى الخطاء من العلم لكونها فى مظنة الوقوع فى خلاف الواقع وهذا المقدار يكفى فى صحة ردع الشارع عن العمل بها بل يقبح امضائها فان فى الامضاء مظنة التفويت **قلت** اولا نمنع الاقربية وثانيا مجرد الاقربية لا تقتضى الردع بل لزوم الردع يتوقف على ان تكون الامارات اكثر خطاء من العلم فى الواقع حتى يلزم من امضاء تفويت المصالح فالاقربية بنفسها ما لم تقتض كثرة الخطاء لا توجب الردع وثالثا سلمنا ان مجرد الاقربية تقتضى الردع الا انه اذا لم تكن هناك ما يلزم رعايته وهو مصلحة التسهيل فانه لا اشكال فى ان امضاء ما بايديهم من الطرق وعدم ردعهم عن العمل بها يقتضى التوسعة عليهم والتسهيل لهم فى علمهم وهذه مصلحة نوعية يصح للشارع مراعاتها وان كان رعاية ذلك يوجب تفويت بعض المصالح الشخصية وكم من مصلحة نوعية قدمت على المصلحة الشخصية وليس ذلك بعزيز الوجود فى الشرعيات بل فى العرفيات **فان قلت** ان كانت مصلحة التسهيل على وجه يلزم من ردع الشارع عن تلك الطرق وقوع العباد فى العسر والحرج الرافعين للتكاليف فهذا يرجع الى انسداد باب العلم وعدم امكان الوصول الى الواقعيات لان المراد من انفتاح باب العلم هو انفتاحه بلا عسر ولا حرج رافع للتكليف والكلام انما هو فى صورة انفتاح باب العلم وان كانت مصلحة التسهيل على وجه لم يلزم من عدم رعايتها العسر والحرج فمثل هذه المصلحة لا يجب رعايتها على وجه تفوت بعض المصالح الشخصية بل لا يجوز فالاشكال لا يرتفع بالالتزام بالمصلحة التسهيلية **قلت** ليس المراد من مصلحة التسهيل ما يلزم من عدم رعايتها العسر والحرج حتى يرجع ذلك الى انسداد باب العلم بل المراد مجرد التسهيل الذى يناسب الملة السمحة والشريعة السهلة ودعوى انه لا يجوز تفويت المصالح الشخصية لاجل هذا المقدار من التسهيل مما لا شاهد عليها ولا سبيل الى منع امكان رعاية الشارع التسهيل النوعى وان استلزم من ذلك فوات بعض المصالح الشخصية فتامل فتحصل انه لا يلزم

من التعبد بالامارات في حال الانفتاح محذور تفويت المصلحة فضلا عن حال الانسداد فلا ملزم للالتزام بالمصلحة التداركية كما التزم به بعض الاعلام وان ابيت عن ذلك كله وقلت ان في التعبد بالامارة يلزم تفويت المصلحة اما لكونها اكثر خطاء من العلم واما لكونها اقرب الى الخطاء واما لكون المصلحة التسهيلية لا يصح رعايتها قلنا انه لا بد من الالتزام بالسببية على وجه تتدارك المصلحة الفائتة على اصول المخطئة من دون ان يلزم التصويب الباطل وتفصيل ذلك هو ان سببية الامارة لحدوث المصلحة تتصور على وجوه ثلث **الأول** ان تكون الامارة سببا لحدوث مصلحة في المؤدى تستتبع الحكم على طبقها بحيث لا يكون وراء المؤدى حكم في حق من قامت عنده الامارة فتكون الاحكام الواقعية مختصة في حق العالم بها ولا يكون في حق الجاهل بها سوى مؤديات الطرق والامارات فتكون الاحكام الواقعية تابعة لآراء المجتهدين وهذا هو التصويب الاشعري الذي قامت الضرورة على خلافه وقد ادعي تواتر الاخبار على ان للاحكام الواقعية يشترك فيها العالم والجاهل اصابها من اصاب واخطأها من اخطأ **الثاني** ان تكون الامارة سببا لحدوث مصلحة في المؤدى ايضا اقوى من مصلحة الواقع بحيث يكون الحكم الفعلي في حق من قامت عنده الامارة هو المؤدى وان كان في الواقع احكام يشترك فيها العالم والجاهل على طبق المصالح والمفاسد النفس الامرية الا ان قيام الامارة على الخلاف تكون من قبيل الطوارئ والعوارض والعناوين الثانوية اللاحقة للموضوعات الاولية المغيرة لجهة حسنها وقبحها نظير الضرر والحرج ولا بد وان تكون المصلحة الطارئة بسبب قيام الامارة اقوى من مصلحة الواقع اذ لو كانت مساوية لها كان الحكم هو التخيير بين المؤدى وبين الواقع مع ان المفروض ان الحكم الفعلي ليس الا المؤدى وهذا الوجه هو التصويب المعتزلي وبطلانه كالوجه السابق في الفساد والبطلان فان الاجماع انعقد على ان الامارة لا تغير الواقع ولا تمس كرامته بوجه من الوجوه سيما في دعوى ان الحكم الفعلي في حق من قامت عنده الامارة هو مؤدى الامارة **الثالث** ان تكون قيام الامارة سببا لحدوث مصلحة في السلوك مع بقاء الواقع والمؤدى على ما هما عليه من المصلحة والمفسدة من دون ان يحدث في المؤدى مصلحة بسبب قيام الامارة غير ما كان عليه قبل قيام الامارة بل المصلحة انما تكون في تطرق الطريق وسلوك الامارة وتطبيق العمل على مؤداها والبناء على انه هو الواقع بترتيب الآثار المترتبة على الواقع على المؤدى وبهذه المصلحة السلوكية يتدارك ما فات على المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الامارة على خلافه والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني مما لا يكاد يخفى فان الوجه الثاني كان مبنيا على سببية الامارة لحدوث مصلحة في المؤدى غالبة على ما فات من المكلف من مصلحة الواقع على تقدير تخلفها وادائها الى غير ما هو الواجب واقعا او غالبة على ما في المؤدى من المفسدة على تقدير ادائها الى وجوب ما هو حرام واقعا واين هذا من الوجه الثالث فان المؤدى على الوجه الثالث باق على ما كان عليه ولا يحدث فيه مصلحة بسبب قيام الامارة عليه وانما المصلحة كانت في سلوك الامارة واخذها طريقا الى الواقع من دون ان تمس الامارة كرامة المصلحة والحكم الواقعي بوجه من الوجوه والسببية بهذا المعنى من الطريقية التي توافق اصول المخطئة بل ينبغي عد هذا الوجه من وجوه الرد على التصويب بخلاف الوجه الثاني فانه من احد وجوه التصويب وبالجملة المصلحة في الوجه الثالث انما تكون في السلوك وتطبيق العمل على مؤدى الامارة لا في نفس المؤدى ولا بد

وجهه هو ان مصلحة التسهيل النوعي وان كانت من المصالح التي يصح للشارع رعايتها وان استلزم منها فوت بعض المصالح من بعض احاد الاشخاص الا انه لا بد من تدارك ما يفوت من بعض احاد الاشخاص ولو بالوجه الاقل من المصلحة السلوكية وعلى ذلك بنا شيخنا الاستاد مد ظله في الدورة السابقة

وان تكون مصلحة السلوك بمقدار ما فات عن المكلف بسبب قيام الامارة على خلاف الواقع وهذا يختلف باختلاف مقدار السلوك فلو قامت الامارة على وجوب صلوة الجمعة في يومها وعمل المكلف على طبقها ثم تبين مخالفة الامارة للواقع وان الواجب هو صلوة الظهر فان كان انكشاف الخلاف قبل مضي وقت فضيلة الظهر فلا شيء للمكلف لان قيام الامارة على الخلاف لم توجب ايقاعه على خلاف ما يقتضيه الواقع من المصلحة لتمكن المكلف من استيفاء مصلحة الواقع بتمامها وكمالها حتى الفضيلة الوقتية وان كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء وقت الفضيلة فبمقدار ما فات من المكلف من فضل اول الوقت يجب ان يتدارك وان كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء تمام الوقت فاللازم هو تدارك ما فات منه من المصلحة الوقتية وان لم ينكشف الخلاف الى الابد فالواجب هو تدارك ما فات منه من مصلحة اصل الصلوة والسر في ذلك هو ان التدارك انما يكون بمقدار ما اقتضته الامارة من ايقاع المكلف على خلاف الواقع وبالعمل الذي سلكه ولا موجب لان يتحقق للمكلف ازيد عما سلكه فما افاده الشيخ قده من التبعيض في الاجزاء بمقدار ما فات من المكلف من المصلحة الواقعية بسبب سلوك الامارة هو الحق الذي يقتضيه اصول المخطئة وما قيل من ان الحكم الظاهري ان كان يقتضي الاجزاء فينبغي ان يقتضيه مطلقا وان انكشف الخلاف في الوقت فضلا عن خارجه لا بد من ان تتدارك المصلحة الواقعية بتمامها وكمالها وان لم يقتض الاجزاء فينبغي ان لا يتدارك شيء من المصلحة الواقعية من غير فرق بين فضيلة الوقت وغيرها فضعفه ظاهر مما قدمناه لان المفروض ان الامارة لم تحدث في المؤدى شيئا من المصلحة والمصلحة انما كانت في السلوك والا فهي متمحضة في الطريقية فالتدارك لا بد وان يكون بمقدار ما تقتضيه من السلوك وذلك انما يكون قبل انكشاف الخلاف نعم لو قلنا بالوجه الثاني من ان الامارة تحدث مصلحة في المؤدى اقوى من مصلحة الواقع كان اللازم هو الاجزاء مطلقا فيكون انكشاف الخلاف من قبيل تبدل الموضوع كالمسافر والحاضر وظني ان ذلك بمكان من الوضوح **تنبيه** نقل شيخنا الاستاد مد ظله ان العبارة التي صدرت من قلم الشيخ قده في الوجه الثالث كانت هكذا الثالث ان لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الامارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة الا ان العمل على طبق الامارة والالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعا يشتمل على مصلحة الخ ولم يكن في اصل العبارة لفظ الامر وانما اضافها بعض اصحابه وعلى ذلك جرت نسخ الكتاب والانصاف ان زيادة لفظ الامر مما لا حاجة اليه لو لم يكن مخلا بالمقصود ولعل نظر من اضافها الى ان المجعول في باب الامارات نفس الحجية والطريقية وهي من الاحكام الوضعية التي لا تتعلق بعمل المكلف ابتداء فليس في البين عمل يمكن اشتماله على المصلحة بل لا بد وان تكون المصلحة في نفس الامر والجعل بخلاف الاحكام التكليفية فانه لما كان الامر يتعلق بعمل المكلف ابتداء فيمكن ان تكون المصلحة في العمل هذا ولكن لا يخفى ما فيه فانه مضافا الى ما تقدم في مباحث القطع من انه لا معنى لاشتمال نفس الامر على المصلحة يرد عليه انه ان قلنا بان الاحكام الوضعية منتزعة عن الاحكام التكليفية كما عليه الشيخ قده فالحكم التكليفي الذي ينتزع عنه الحجية والطريقية لا بد وان يتعلق بعمل المكلف وذلك العمل هو الذي يشتمل على المصلحة السلوكية بالبيان المتقدم وان قلنا ان الاحكام الوضعية متأصلة في الجعل كما هو الحق عندنا على ما سيأتي بيانه فالمصلحة انما تكون في المجعول لا في نفس الجعل بداهة ان النجاسة او الطهارة المجعولة هي التي على المفسدة والمصلحة لا ان المصلحة في نفس جعل النجاسة والطهارة وكذا الحال في سائر الاحكام الوضعية فالانصاف ان اضافة لفظ الامر في العبارة كان بلا موجب بل لعله يخل بما هو المقصود من كون المصلحة في السلوك وتطبيق العمل على المؤدى هذا تمام الكلام

فيما يلزم من التعبد بالامارات والاصول من المحذور والملاك وقد عرفت انه لا محذور فيه اصلا واما المحقق الخراسانى فحاصله انه يلزم اجتماع حكمين متضادين او متناقضين من التعبد بذلك حين مخالفة الامارة او الاصل للواقع وادائها الى حرمة ما يكون واجبا او عدم وجوب ما يكون واجبا وقد يقال بلزوم اجتماع المثلين عند مصادفة الامارة او الاصل للواقع وادائها الى وجوب ما يكون واجبا فلا يختص الاشكال بصورة المخالفة ولكن قد تقدم فى بعض مباحث القطع من ان لزوم اجتماع المثلين ليس بمحذور ولذا قلنا ان الاجتماع يوجب التاكد ويكون الوجوب الجامع للملاك آكد واقوى مما لو كان الوجوب الواقعى ذا مراتب عشرة وادت الامارة الى وجوبه وقلنا بان الامارة سبب لحدوث حكم على طبق مؤداها كما هو مبنى الاشكال وفرضنا ان الوجوب الجائى من قبل الامارة ايضا ذا مراتب عشرة فيتأكد الوجوب ويثبت فى المؤدى وجوب ذو مراتب عشرين ولا محذور فى ذلك فاشكال اجتماع المثلين ليس بشيء وانما الاشكال لزوم اجتماع الضدين والنقيضين من الارادة والكراهة والوجوب والحرمة وهذا الاشكال يرد حتى على مبنى الاشاعرة من عدم تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد وقد تفصى عن الاشكال بوجوه **الاول** ما هو ظاهر كلام الشيخ قدس سره فى اول مبحث التعادل والتراجيح على بعض النسخ وحاصله ان الموضوع فى الحكم الظاهرى مغاير لموضوع الحكم الواقعى فان موضوع الحكم الظاهرى هو الشك فى الحكم الواقعى لم يؤخذ فى موضوعه الشك واختلاف الموضوع يوجب رفع التضاد والتناقض من البين وفيه ان الحكم الواقعى وان لم يؤخذ فى موضوعه الشك الا انه محفوظ فى حالة الشك ولو بنتيجة الاطلاق كانحفاظه فى حالة العلم فان الحكم الواقعى اذا كان مقيدا بغير صورة الشك فيه ولو بنتيجة التقييد يرجع ذلك الى التصويب الباطل ولم يكن وجه لتسمية مؤديات الامارات والاصول بالاحكام الظاهرية بل كانت من الاحكام الواقعية اذ المفروض انه لا حكم فى الواقع الا المؤديات والحاصل ان الاشكال انما هو بعد فرض انحفاظ الحكم الواقعى فى حال الشك فيلزم اجتماع الضدين فى تلك الحالة هذا مع ان فى باب الامارات لم يؤخذ الشك فى موضوعها وانما الشك اخذ فى موضوع الاصول فهذا الوجه ضعيف غايته وفى الضعف سلوه

الوجه الثانى من وجوه الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى هو اختلاف المحمول فان الحكم فى احدهما واقعى وفى الآخر ظاهرى ولا منافاة بينهما وانت خبير بان الكلام انما هو فى تصوير الحكم الظاهرى وانه كيف يجتمع مع الحكم الواقعى على وجه لا يلزم منه اجتماع الضدين فكيف يجمع بينهما بما هو محل الكلام **الوجه الثالث** ما افاده بعض الاساطين من حمل الاحكام الواقعية على الشأنية والانشائية على اختلاف فى تعبيراته وحمل الاحكام الظاهرية على الفعلية والجمع بهذا الوجه بكلا تعبيريه مما لا يستقيم اما الشأنية فان كان المراد منها انه فى مورد قيام الامارة على الخلاف ليس فى الواقع الا شأنية الحكم ومجرد ثبوت المقتضى فتكون الاحكام الواقعية اقتضائية محضة فهو بمكان من الضعف فانه ان يرجع الى ان فى مورد الامارة ليس فى الواقع احكام حقيقية بل مجرد الملاكات وقيام الامارة على خلافها مانع عن تأثيرها وتشريع الاحكام على طبقها فهذا يرجع الى التصويب الباطل لانه يلزم خلو الواقع عن الحكم وان رجع الى ان فى مورد قيام الامارة على الخلاف يكون فى الواقع احكام اقتضائية فنحن لا نتعقل للاحكام الاقتضائية معنى لان الاهمال الثبوتى لا يعقل فى الاحكام لا بالنسبة الى الانقسامات السابقة ولا بالنسبة الى الانقسامات اللاحقة بل الحكم بالنسبة الى جميع الانقسامات اما مطلق او مقيد بالاطلاق والتقييد اللحاظى او بنتيجة الاطلاق والتقييد فى جملة الانقسامات اللاحقة قيام الامارة على الخلاف والحكم الواقعى المترتب على موضوع الواقعى اما ان يكون مطلقا بالنسبة الى قيام الامارة على الخلاف واما ان يكون مقيدا بعدم قيام الامارة على ذلك فعلى الاول يلزم التضاد بين الحكم

الواقعى والحكم الجائى من قبل الامارة وعلى الثانى يلزم التصويب ولا يعقل انشاء الحكم على طبق المقتضى والملاك مهملا غير ملحوظ فيه قيام الامارة على الخلاف وعدم قيام الامارة حتى يكون الحكم اقتضائيا فان الاهمال بحسب مقام الثبوت غير معقول والمراد من الشأنية قيام الامارة فلا يعقل انشاء الحكم على هذا الوجه فان قيام الامارة اما ان يوجب ملاكا مزاحما لملاك الواقع واقوى منه واما ان لا يوجب فعلى الاول يقتضى انشاء الحكم المقيد وعلى الثانى يقتضى انشاء الحكم المطلق فاى اثر لانشاء الحكم الاقتضائى لو سلم امكانه وان كان المراد من الشأنية الحكم الانشائى ليرجع التعبير ان الى امر واحد ففيه انه ليس فى الواقع احكام انشائية بل الذى يكون هو الاحكام وهو عبارة عن تشريعها وجعلها على موضوعاتها المقدرة وجودها بجميع ما اعتبر فيها من القيود والشرائط على نهج القضايا الحقيقية كما حققنا فى الواجب المشروط بما لا مزيد عليه وفعلية الحكم عبارة عن تحقق موضوعه بجميع ما اعتبر فيه من القيود والشرائط وعدم الموانع ولا نتعقل لفعلية الحكم معنى غير ذلك وحيث الكلام فى المقام انما هو بعد فعلية الحكم بتحقق موضوعه ودعوى ان الحكم الواقعى فى مورد الامارة لا يكون فعليا واضحة الفساد فانه لا يمكن ان لا يكون الحكم فعليا الا اذا اخذ فى موضوعه عدم قيام الامارة على الخلاف بحيث يكون قيدا فى ذلك ومعه لا يكون فى الواقع حكم عند قيام الامارة على الخلاف لعدم تحقق قيده فيعود محذور التصويب والحاصل ان فى الواقع ونفس الامر اما ان يكون الحكم الواقعى مقيدا بعدم قيام الامارة على الخلاف واما ان لا يكون مقيدا فان كان مقيدا يلزم ان يكون فعليا عند قيام الامارة على الخلاف لتحقق موضوعه بما له من القيود كما هو محل الكلام فان الكلام فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى انما هو بعد تحقق موضوع الحكم الواقعى بجميع ما اعتبر فيه من القيود ولا يعقل ان يمنع فعلية الحكم بعدم قيام الامارة على الخلاف فان اخذ ذلك قيدا انما يمكن فى مرحلة انشاء الحكم وتشريعه بمعنى انه ينشأ الحكم على موضوع قيام الامارة على الخلاف فيكون الموضوع الذى قامت الامارة على خلافه مما لم ينشأ فى حقه حكم وهذا عين التصويب فظهر انه لا معنى لحمل الحكم الواقعى على الانشائى لانه ليس لنا فى الواقع حكم انشائى فى مقابل الحكم الفعلى بل الذى يكون هو انشاء الحكم على موضوعه فعند تحقق ذلك الموضوع يكون الحكم فعليا لا محالة ومع عدم تحققه لا يكون فى الواقع حكم اصلا فلو فرض ان وجوب الحج قيد فى الواقع بمن لم تقم عنده الامارة على الخلاف فالذى قامت عنده الامارة على الخلاف لم يكلف بالحج ولم ينشأ فى حقه التكليف بالحج ويكون حاله حال غير البالغ او غير المستطيع وبالجملة فى مورد قيام الامارة على الخلاف اما ان يكون الموضوع للحكم الواقعى متحققا واما ان لا يكون فعلى الاول يلزم الفعلية ويعود اشكال التضاد وعلى الثانى لا حكم فى الواقع حتى يحتاج الى الجواب مع ان الذى تقتضيه اصول المخطئة هو ان الاحكام الواقعية بما هى عليها من المصالح مشتركة بين العالم والجاهل والجهل انما يكون عذرا فقط فيما اذا لم يكن عن تقصير والتصرف فى الاحكام الواقعية باى تصرف ينافى ما عليه اصول المخطئة فهذه الوجوه مما لا تحسم مادة الاشكال والتحقيق فى الجواب هو ان يقال ان الموارد التى توهم وقوع التضاد بين الاحكام الظاهرية والواقعية على انحاء ثلاثة احدها موارد قيام الطرق والامارات المعتبرة على الخلاف ثانيها موارد مخالفة الاصول المحرزة للواقع ثالثها موارد تخلف الاصول الغير المحرزة عن الواقع والتفصى عن الاشكال يختلف حسب اختلاف المجعول فى هذه الموارد الثلاثة ويختص كل منها بجواب يخصه فينبغى افراد كل منها بالبحث **فنقول** اما فى باب الطرق والامارات فليس المجعول فيها حكما تكليفيا حتى يتوهم التضاد بينه وبين الحكم الواقعى بناء على ما هو الحق عندنا من ان الحجية والطريقية من الاحكام الوضعية المتأصلة بالجعل ويمكن ان يقال ان فرض تحقق الموضوع انما يحتاج اليه فى الشبهات الموضوعية واما فى الشبهات الحكمية فالتضاد بين الحكمين حاصل ولو لم يتحقق الموضوع

وممّا تنالها يد الوضع والرفع ابتداء ما عدى الجزئية والشرطية والمانعية والسببية على ما اوضحنا بما لا مزيد عليه في بعض مباحث الاستصحاب خلافا للشيخ قدّه حيث ذهب الى ان الاحكام الوضعية كلها منتزعة عن الاحكام التكليفية التى تكون في موردها والانصاف انه لو امكن في بعض الاحكام الوضعية بمزيد تصوّر ما يكون منشأ لانتزاع الحكم الوضعي منه ففي بعضها الآخر لا يمكن تصويره فان الزوجية مثلا من الاحكام الوضعية ويستتبعها جملة من الاحكام التكليفية كوجوب الانفاق على الزوجة وحرمة تزويج الغير لها ووجوب القسم بينها وبين غيرها وحرمة ترك وطيها اكثر من اربعة اشهر ووجوب المضاجعة وحرمة العزل على القول به وغير ذلك من الاحكام المترتبة على الزوجية وقد يتخلف بعض هذه الاحكام مع انحفاظ الزوجية كوجوب الانفاق عند النشوز فاى حكم تكليفي يمكن انتزاع الزوجية منه واى جامع بين هذه الاحكام التكليفية ليكون منشأ لانتزاع الزوجية وهكذا غير الزوجية من الاحكام الوضعية المستتبعة لجملة من الاحكام التكليفية مع تخلف بعضها في بعض الموارد كالطهارة والنجاسة ولزوم العقد والملكية والرقية والولاية والحرية وغير ذلك من الامور الاعتبارية العرفية فلا محيص عن القول بتأصّل مثل هذه الاحكام الوضعية في الجعل كالاحكام التكليفية ومنها الطريقية والوسطية في الاثبات فانها بنفسها مما تنالها يد الجعل ولو امضاء لما تقدم من الاشارة اليه من انه ليس فيما بايدينا من الطرق والامارات ما لا يعتمد عليه العقلاء في محاوراتهم واثبات مقاصدهم بل هي عندهم كالعلم لا يعتنون باحتمال مخالفة الطريق للواقع وليس اعتمادهم عليها من باب الاحتياط ورجاء ادراك الواقع لانه ربما يكون طرف الاحتمال تلف النفوس والاموال وهتك الاعراض فلو كان اعتمادهم على الطرق لمحض رجاء ادراك الواقع لكان الاحتياط بعدم الاعتماد عليها في مثل هذه الموارد مما يكون خطر المخالفة عظيما فاقدامهم على العمل بالطرق والامارات والاعتماد عليها مع هذا الاحتمال ليس الا لمكان تنزيل احتمال المخالفة منزلة العدم وكانه لم يكن مع وجوده تكوينا فلا يقال لعل اعتمادهم عليها لمكان حصول العلم لهم منها فان ذلك مما يكذبه الوجدان لوضوح وجود احتمال مخالفة الطريق للواقع في انفسهم ومع ذلك يعتمدون عليها في اثبات مقاصدهم لمكان ان الطرق عندهم من حيث الاتقان والاستحكام كالاسباب المفيدة للعلم وليس عند العقلاء جعل وتعبد وتشريع حتى يقال ان المجعول عندهم ما يكون منشأ لانتزاع هذا الاعتبار والحجية بل نفس الحجية والوسطية في الاثبات امر عقلائي قابل بنفسه للاعتبار من دون ان يكون هناك ما يكون منشأ للانتزاع من حكم تكليفي فالاقوى ان الحجية والوسطية في الاثبات بنفسها مما تنالها يد الجعل بتتميم كشفها فانه لا بد في الامارة من ان يكون لها جهة كشف عن الواقع كشفا ناقصا فللشارع تتميم كشفها ولو امضاء بالغاء احتمال الخلاف في عالم التشريع كما الغي احتمال الخلاف في العلم في عالم التكوين فكان الشارع فردا من العلم وجعل الطريق محرزا للواقع كالعلم بتتميم نقص كشفه واحرازه ولذا قامت الطرق والامارات مقام العلم المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية كما تقدم تفصيله واذ قد عرفت حقيقة المجعول في باب الطرق والامارات وان المجعول فيها نفس الوسطية في الاثبات ظهر لك انه ليس في باب الطرق والامارات حكم حتى ينافي الواقعي ليقع في اشكال التضاد والتصويب بل ليس حال الامارة المخالفة الا كحال العلم المخالف فلا يكون في البين الا الحكم الواقعي فقط مطلقا اصاب الطريق الواقع او اخطأ فانه عند الاصابة يكون المؤدى هو الحكم الواقعي كالعلم الموافق ويوجب تنجز الواقع وصحة المؤاخذة عليه وعند الخطأ وعدم الاصابة يوجب المعذورية وعدم صحة المؤاخذة عليه كالعلم المخالف من دون ان يكون هناك حكم آخر مجعول هذا بناء على ما هو المختار من تأصل الحجية والطريقية في الجعل واما بناء على مسلك الشيخ قده من ان المجعول هو منشأ الانتزاع فيتوجه اشكال

التضاد ولا بد من دفعه وينبغي اولا تصوير ما يصح ان يكون منشأ لانتزاع الحجية والانصاف ان تصويره في غاية الاشكال لان منشأ انتزاع الحجية لا بد وان يكون امرا لا دخل له باطاعة المكلف وعصيانه اذ الحجية محفوظة في كلا الحالين ولا دخل لعمل المكلف في ذلك فان المكلف عمل او لم يعمل يكون الخبر الواحد حجة فلا بد وان يكون منشأ انتزاع الحجية حكما تكليفيا مستمرا لا يسقط بعصيانه في زمان لتكون الحجية مستمرة باستمراره واحسن ما يمكن ان يقال في منشأ انتزاع الحجية هو ما ذكره الشيخ قده في دليل الانسداد عند نقل كلام المحقق صاحب الحاشية في الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرهما في بيان ان مقدمات دليل الانسداد لا تثبت الا اعتبار الظن بالطريق لا في نفس الحكم الفرعي قال قده في رد هذا الوجه فيه ان تفريغ الذمة عما اشتغلت به اما بفعل نفس ما اراده الشارع في ضمن الاوامر الواقعية واما بفعل ما حكم حكما جعليا بانه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع قدّه في هذا المقام عبارة اخرى تقرب من هذه وغرضه من ذلك هو ان المجعول في باب الطرق والامارات انما هو الحكم بان المؤدى هو الواقع النفس الامري وانه هو فليس المجعول فيهما امرا مغايرا للواقع بل المجعول فيهما هو الحكم بان المؤدى هو الواقع فان اصابت الامارة الواقع فهو وان اخطات يتبين انه ليس المؤدى هو الواقع وعلى كلا التقديرين لا يكون في البين الا الحكم الواقعي وبالجملة حيث كان المؤدى هو الوجوب او الحرمة الواقعية فيكون المجعول هو وجوب المؤدى او حرمته على انه هو الواقع فليس ما وراء الواقع حكما آخر حتى يقع التضاد بينهما ولا اشكال في انه للشارع جعل الهوهوية والحكم بان المؤدى هو الواقع في صورة الجهل به والشك فيه وكان شيخنا الاستاذ مد ظله في الدورة السابقة يقرب هذا الوجه ويرتضيه على تقدير عدم القول بتأصل الحجية في الجعل ولكن في هذه الدورة ضعفه بما حاصله ان الحكم بان المؤدى هو الواقع لا يمكن ان يكون اخبارا بل لا بد وان يكون انشاء وانشاء الحكم بالهوهوية وكون المؤدى هو الواقع لا يصح الا باعطاء صفة الوجوب او الحرمة للمؤدى فيعود اشكال التضاد عند مخالفة الامارة للواقع وبالجملة لا نرى في دفع محذور التضاد عند مخالفة الطرق والامارات للواقع اقرب من القول بتأصلها في الجعل هذا كله في باب الطرق والامارات **واما** الاصول المحرزة فالامر فيها اشكل واشكل منها الاصول الغير المحرزة كاصالة الحل والبراءة فان الاصول باسرها فاقدة للطريقية لاخذ الشك في موضوعها والشك ليس فيه جهة ارائة وكشف عن الواقع حتى يقال ان المجعول فيها تتميم الكشف فلا بد ان يكون في مورد الاصول حكم مجعول شرعي ويلزمه التضاد بينه وبين الحكم الواقعي عند مخالفة الاصل له هذا ولكن الخطب في الاصول التنزيلية هين لان المجعول فيها هو البناء العملي على احد طرفي الشك على انه هو الواقع والغاء الطرف الآخر وجعله كالعدم ولاجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية لكونها متكفلة للجهة الثالثة التى يكون القطع واجدا لها وهو الجري العملي على وفق القطع وترتيب آثار المقطوع عملا كما ان الامارة تكون واجدة للجهة الثانية وهي جهة الاحراز والكاشفية على ما تقدم بيانه فالمجعول في الاصول التنزيلية ليس امرا مغايرا للواقع بل الجعل الشرعي انما تعلق بالجري العملي على المؤدى على انه هو الواقع كما يرشد اليه قوله ع في بعض اخبار قاعدة التجاوز بلى قد ركع فان كان المؤدى هو الواقع فهو والا كان الجري العملي واقعا في غير محله من دون ان يكون قد تعلق بالمؤدى حكم على خلاف ما هو عليه وبالجملة الهوهوية التى بنى عليها الشيخ قده في باب الامارات ونحن ابطلناها هي التى تكون مجعولة في باب الاصول التنزيلية نعم يتوجه على الشيخ قده اشكال الفرق بين الامارات والاصول فانه على هذا يكون المجعول في كل منهما هو الهوهوية فكيف صارت مثبتات الامارة حجة دون مثبتات الاصول مع اتحاد المجعول فيهما ولكن نحن في فسحة عن

هذا الاشكال لما عرفت من ان المجعول في باب الامارات غير المجعول في باب الاصول ومن اجل اختلاف المجعول صارت مثبتات الامارات حجة دون مثبتات الاصول كما سيجيء في محله وبالجملة ليس في الاصول التنزيلية حكم مخالف لحكم الواقع بل اذا كان المجعول فيها هو البناء العملي على ان المؤدى هو الواقع فلا يكون ما وراء الواقع حكم آخر حتى يناقضه او يضاده وتوهم ان الذي ذكرناه في تضعيف ما افاده الشيخ قده من جعل الهوهوية في باب الامارات يجري بعينه في باب الاصول المحرزة فاسد فان الهوهوية المجعولة في باب الاصول المحرزة هي الهوهوية العملية اي البناء العملي على كون المؤدى هو الواقع وهي لا تستلزم جعل حكم في المؤدى على خلاف ما هو عليه من الحكم بخلاف الهوهوية في الامارة فانها اما ان تكون اخبارا واما ان تكون انشاء حكم في مؤدى الامارة فان المجعول في باب الامارات ليس هو البناء العملي فلو كان في المؤدى حكم فلا بد وان يكون مضادا لما عليه من الحكم الواقعي فتامل **واما** الاصول الغير المحرزة كاصالة الاحتياط والحل والبراءة فقد عرفت ان الامر فيها اشكل فان المجعول فيها ليس الهوهوية والجري العملي على انها الواقع بل مجرد البناء على احد طرفي الشك من دون الغاء الطرف الآخر والبناء على عدمه بل مع حفظ الشك يحكم على احد طرفيه بالوضع او الرفع فالحرمة المجعولة في اصالة الاحتياط والحلية المجعولة في اصالة الحل تناقض الحلية والحرمة الواقعية على تقدير تخلف الاصل عن الواقع بداهة ان المنع عن الاقتحام في الشيء كما هو مفاد اصالة الاحتياط او الرخصة فيه كما هو مفاد اصالة الحل ينافي الجواز في الاول والمنع في الثاني وقد تصدى بعض الاعلام لرفع غائلة التضاد بين الحكمين باختلاف الرتبة فان رتبة الحكم الظاهري رتبة الشك في الحكم الواقعي والشك في الحكم الواقعي متأخر في الرتبة عن نفس وجوده فيكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي ولا تضاد بين المختلفين في الرتبة لان وحدة الرتبة من جملة الوحدات الثمان التي تعتبر في التناقض والتضاد هذا وانت خبير بفساد هذا التوهم فان الحكم الظاهري وان لم يكن في رتبة الحكم الواقعي الا ان الحكم الواقعي لانحفاظ الحكم الواقعي في مرتبة الشك فيه ولو بنتيجة الاطلاق فيجتمع الحكمان المتضادان في رتبة الشك ولا يقاس المقام بالخطابات الترتبية المبحوث عنها في باب الضد فان العمدة في رفع غائلة التضاد بين الحكمين في الخطابات الترتبية انما هو اشتراط خطاب المهم بعصيان خطاب الاهم وعدم اطلاق خطاب الاهم لحالتي الطاعة والعصيان على ما اوضحناه بما لا مزيد عليه في مبحث الضد واين هذا من اجتماع الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي مع اطلاق الحكم الواقعي لحالة العلم والظن والشك فيه ولو بنتيجة الاطلاق فتاخر رتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لا يرفع غائلة التضاد بينهما الا بضم مقدمة اخرى الى ذلك وهي ان الاحكام الواقعية بوجوداتها النفس الامرية لا تصلح للداعوية وقاصرة عن ان تكون محركة لارادة العبد نحو امتثالها في صورة الشك في وجودها فان الحكم لا يمكن ان يتكفل لازمنة وجوده التي منها زمان الشك فيه ويتعرض لوجوده في حال الشك وان كان محفوظا في ذلك الحال على تقدير وجود الواقعي الا ان انحفاظه في ذلك الحال غير كونه بنفسه مبينا لوجوده فيه بل لا بد في ذلك من مبين آخر وجعل ثانوي يتكفل لبيان وجود الحكم في ازمنة وجوده ومنها زمان الشك فيه ويكون هذا الجعل الثانوي من متممات الجعل الاولى ويتحد الجعلان في صورة وجود الحكم الواقعي في زمان الشك ولا يخفى ان متمم الجعل على اقسام فان ما دل على وجوب قصد التعبد في العبادات يكون من متممات الجعل وما دل على وجوب السير للحج قبل الموسم يكون من متممات الجعل وما دل على وجوب الغسل على المستحاضة قبل الفجر في اليوم الذي يجب صومه من متممات الجعل وغير ذلك من الموارد التي لا بد فيها من متمم الجعل وهي كثيرة في ابواب متفرقة وليست على نسق واحد بل لكل ملاك يخصه وان كان نفس الجعل الاولى

عن ان يستوفي جميع ما يعتبر استيفاؤه في عالم التشريع ولاستقصاء الكلام في ذلك محل آخر والغرض في المقام بيان ان من احد اقسام متمم الجعل هو الذي يتكفل لبيان وجود الحكم في زمان الشك فيه فاذا كان الحكم الواقعي على وجه يقتضي المتمم والا فقد يكون الحكم لا يقتضي جعل المتمم في زمان الشك وتوضيح ذلك هو ان للشك في الحكم الواقعي اعتبارين احدهما كونه من الحالات والطواري اللاحقة للحكم الواقعي او موضوعه كحالة العلم والظن وهو بهذا الاعتبار لا يمكن اخذه موضوعا لحكم يضاد الحكم الواقعي لانحفاظ الحكم الواقعي عنده ثانيهما اعتبار كونه موجبا للحيرة في الواقع وعدم كونه موصلا اليه ومنجزا له وهو بهذا الاعتبار يمكن اخذه موضوعا لما يكون منجزا للواقع وموصلا اليه كما انه يمكن اخذه موضوعا لما يكون مؤمنا عن الواقع حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الامرية ومناطات الاحكام الشرعية فلو كانت مصلحة الواقع مهمة في نظر الشارع كان عليه جعل المتمم كمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه فانه لما كان حفظ نفس المؤمن اولى بالرعاية واهم في نظر الشارع من مفسدة حفظ دم الكافر اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهري طريقي بوجوب الاحتياط في موارد الشك حفظا للحمى وتحرزا عن الوقوع في مفسدة قتل المؤمن وهذا الحكم الطريقي انما يكون في طول الحكم الواقعي نشأ عن اهمية المصلحة الواقعية ولذا كان الخطاب بالاحتياط خطابا نفسيا وان كان المقصود منه عدم الوقوع في مخالفة الواقع الا ان هذا لا يقتضي ان يكون خطابا مقدميا لان الخطاب المقدمي هو ما لا مصلحة فيه اصلا والاحتياط ليس كذلك لان اهمية مصلحة الواقع دعت الى وجوبه فالاحتياط انما يكون واجبا نفسيا للغير لا واجبا بالغير ولذا كان العقاب على مخالفة التكليف بالاحتياط عند تركه وادائه الى مخالفة الحكم الواقعي لا على مخالفة الواقع لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به كما اوضحناه بما لا مزيد عليه في خاتمة الاشتغال **فان قلت** ان ذلك يقتضي صحة العقوبة على مخالفة الاحتياط صادف الواقع او خالفه لان المفروض كونه واجبا نفسيا وان كان الغرض من وجوبه هو الوصلة الى الاحكام الواقعية وعدم الوقوع في مفسدة مخالفتها الا ان تخلف الغرض لا يوجب سقوط الخطاب فلو خالف المكلف الاحتياط واقدم على قتل المشتبه وصادف كونه مهدور الدم كان اللازم استحقاقه للعقوبة لانه قد خالف تكليفا نفسيا **قلت** فرق بين علل التشريع وعلل الاحكام والذي لا يضر تخلفه ولا يدور الحكم مداره هو الاول لانها تكون حكمة لتشريع الاحكام فيمكن ان يكون تحقق الحكمة في مورد علة لتشريع حكم كلي واما علة الحكم فالحكم يدور مدارها ولا يمكن ان يتخلف عنها كما اوضحناه في محله ولا اشكال ان الحكم بوجوب حفظ نفس المؤمن علة للحكم بالاحتياط لان اهمية ذلك اوجب الاحتياط فلا يمكن ان يبقى وجوب الاحتياط في مورد الشك مع عدم كون المشكوك مما يجب حفظ نفسه اولا يجب كان اللازم عليه هو الاحتياط تحرزا عن ان يكون المشكوك مما يجب حفظ نفسه فيقع في مخالفة الحكم الواقعي ومن ذلك يظهر انه لا مضادة بين ايجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعي فان المشتبه ان كان مما يجب حفظ نفسه واقعا فوجوب الاحتياط يتحد مع الوجوب الواقعي ويكون هو هو وان لم يكن المشتبه مما يجب حفظ نفسه فلا يجب الاحتياط لانتفاء علته وانما المكلف يتخيل وجوبه لعدم علمه بحال المشتبه فوجوب الاحتياط من هذه الجهة يشبه الوجوب المقدمي وان كان من جهة اخرى يغايره والحاصل انه لما كان ايجاب الاحتياط متمما للجعل الاولى من وجوب حفظ نفس المؤمن فوجوبه يدور مدار الوجوب الواقعي ولا يعقل بقاء المتمم بالكسر مع عدم وجود المتمم بالفتح فاذا كان وجوب الاحتياط يدور مدار الوجوب الواقعي فلا يعقل ان يقع بينهما التضاد لاتحادهما في مورد المصادفة وعدم وجوب الاحتياط في مورد المخالفة فاين التضاد هذا كله اذا كانت مصلحة الواقع تقتضي جعل المتمم من ايجاب الاحتياط وان لم تكن

المصلحة الواقعية تقتضى ذلك ولم تكن بتلك المثابة من الاهمية بحيث يلزم للشارع رعايتها كيفما اتفق فللشارع جعل المؤمن كان بلسان الرفع كقوله ص رفع ما لا يعلمون او بلسان الوضع كقوله ص كل شئ لك حلال فان المراد من الرفع فى قوله ص رفع ما لا يعلمون ليس رفع التكليف عن موطنه حتى يلزم التناقض بل رفع التكليف عما يستتبعه من التبعات وايجاب الاحتياط فالرخصة المستفادة من قوله ص رفع ما لا يعلمون نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فكما ان الرخصة التى تستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا تنافى الحكم الواقعى ولا تضاده كذلك الرخصة التى تستفاد من قوله ص رفع ما لا يعلمون والسر فى ذلك هو ان هذه الرخصة تكون فى طول الحكم الواقعى ومتأخر رتبتها عنه لان الموضوع فيها هو الشك فى الحكم من حيث كونه موجبا للحيرة فى الواقع وغير موصل اليه ولا منجز له فقد لوحظ فى الرخصة وجود الحكم الواقعى ومعه كيف يعقل ان تضاد الحكم الواقعى وبالجملة الرخصة والحلية المستفادة من حديث الرفع واصالة الحل تكون فى عرض المنع والحرمة المستفادة من ايجاب الاحتياط وقد عرفت ان ايجاب الاحتياط يكون فى طول الواقع ومترتبا عليه فما يكون فى عرضه يكون فى طول الواقع ايضا والا يلزم ان يكون ما فى طول الشئ فى عرضه فتامل هذا تمام الكلام فى امكان التعبد بالامارات الغير العلمية وقد عرفت بما لا مزيد عليه انه لا محذور فيه لا ملاكا ولا خطابا

المبحث الثانى

فى تأسيس الاصل عند الشك فى التعبد بالامارة ولا ينبغى التامل والاشكال فى ان الاصل يقتضى حرمة التعبد بكل امارة لم يعلم التعبد بها من قبل الشارع ويدل على ذلك من الكتاب قوله تعالى قل الله اذن لكم ام على الله تفترون بناء على شمول الافتراء لمطلق اسناد الشئ اليه تعالى ولو مع عدم العلم بانه منه تعالى لا خصوص ما علم انه ليس منه تعالى كما قيل ولو سلم عدم شمول الافتراء لما لا يعلم موضوعا فلا اقل من شموله حكما لانه جعل فى مقابل الاذن فتدل الآية الشريفة على ان كل ما لم يؤذن فيه فهو افتراء اما موضوعا واما حكما ومن السنة قوله ع رجل قضى بالحق وهو لا يعلم بناء على ان يكون التوبيخ لاجل القضاء بما لا يعلم لا لاجل التصدى للقضاء مع عدم كونه اهلا له ومن الاجماع ما ادعاه الوحيد البهبهانى قده من ان حرمة العمل بما لا يعلم من البديهيات عند العوام فضلا عن الخواص ومن العقل اطباق العقلاء على تقبيح العبد وتوبيخه على تشريعه واسناده الى المولى ما لا يعلم انه منه فان ذلك تصرف فى سلطنة المولى وخروج عما يقتضيه وظائف العبودية وبالجملة لا اشكال ولا كلام فى قبح التشريع واستتباعه استحقاق العقوبة نعم وقع الكلام فى مسئلة قبح التشريع من جهات **الاولى** هل حكم العقل بقبح التشريع نظير حكمه بقبح المعصية مما لا تناله يد الجعل الشرعى ولا يستتبع خطابا مولويا بحرمته وان حكمه بقبح التشريع يستتبع الحكم الشرعى بحرمته ولو بقاعدة الملازمة ذهب الى الاول المحقق الخراسانى قده وحمل ما ورد فى الكتاب والسنة فى هذا الباب على الارشاد نظير قوله تعالى اطيعوا الله ورسوله وظاهر كلام الشيخ قده هو الثانى حيث استدل على حرمة التشريع بالادلة الاربعة وهو الاقوى لان الاحكام العقلية التى لا تستتبع الخطابات الشرعية انما هى فيما اذا كانت واقعة فى سلسلة معلولات الاحكام كقبح المعصية وحسن الطاعة لا فيما اذا كانت واقعة فى سلسلة علل الاحكام الراجعة الى باب التحسين والتقبيح العقلى الناشئ عن ادراك المصالح والمفاسد فان الاحكام العقلية الراجعة الى هذا الباب كلها تكون مورد القاعدة الملازمة ويستتبعها الخطابات الشرعية ومسئلة قبح التشريع من هذا الباب لان حكم العقل بقبحه ليس واقعا فى سلسلة معلولات الاحكام بل هو حكم ابتدائى من العقل لما فيه من المفسدة

من تصرف العبد فيما ليس له وان شئت قلت ان التشريع من افراد الكذب الذى يستقل العقل بقبحه والشرع بحرمته **الجهة الثانية** هل قبح التشريع يسرى الى الفعل المتشرع به بحيث يصير الفعل قبيحا عقلا وحراما شرعا او انه لا يسرى الى الفعل بل يكون التشريع من الآثام القلبية مع بقاء الفعل المتشرع به على ما هو عليه ذهب الى الوجه الثانى المحقق الخراسانى قده وظاهر كلام الشيخ قده هو الاول حيث قال قده والحاصل ان المحرم هو العمل بغير علم متعبدا به ومتدينا به الخ ومال اليه شيخنا الاستاد مد ظله بتقريب انه من الممكن ان يكون القصد الداعى من الجهات والعناوين المغيرة لجهة حسن العمل وقبحه فيكون الالتزام والتعبد والتدين بعمل لا يعلم التعبد به من الشارع موجبا لانقلاب العمل عما هو عليه ونظروا عليه بذلك جهة مفسدة تقتضى قبحه عقلا وحرمته شرعا وظاهر قوله رجل قضى بالحق وهو لا يعلم حرمة القضاء واستحقاق العقوبة عليه فيدل على حرمة نفس العمل **الجهة الثالثة** هل صحة التعبد بالامارة والالتزام بمؤداها على انه حكم الله تعالى يلازم حجيتها بحيث ينكشف من عدم جواز التعبد عدم الحجية او ان الحجية من اللوازم الاعم فقد تكون الامارة حجة مع عدم جواز التعبد بها واسنادها الى الشارع ظاهر كلام المحقق الخراسانى قده هو الثانى بل صريح كلامه ذلك حيث قال واما صحة الالتزام بما ادى اليه من الاحكام وصحة نسبته اليه تعالى فليسا من آثارها ضرورة ان حجية الظن عقلا على تقرير الحكومة فى حال الانسداد لا يوجب صحتهما الخ ولا يخفى ما فيه فان معنى جعل الامارة حجة هو كونها وسطا لاثبات متعلقها واحراز مؤداها فيكون حالها حال العلم وهل يمكن ان يقال انه لا يصح التعبد بمتعلق العلم ولا يجوز اسناده الى الشارع اذا كان المتعلق من الاحكام الشرعية والامارة بعد جعلها حجة تكون كالعلم وما افاده من ان الظن بناء على الحكومة يكون حجة عقلية مع عدم صحة اسناد متعلقه الى الشارع وعدم جواز التعبد به فقد عرفت فى اول مبحث الظن ما فيه وحاصله انه ليس من وظيفة العقل جعل الظن حجة مثبتا لمتعلقه بل شأن العقل هو الادراك وليس من وظيفته التشريع وحكمه باعتبار الظن فى حال الانسداد ليس معناه كون الظن حجة مثبتا لمتعلقه بل معناه الاكتفاء بالاطاعة الظنية للاحكام المعلومة بالاجمال عند تعذر الاطاعة العلمية وهذا المعنى اجنبى عن معنى الحجية فان الحجة تقع فى طريق اثبات التكاليف والظن بناء على الحكومة يقع فى طريق اسقاط التكاليف وسيأتى توضيح ذلك ان شاء الله تعالى فى دليل الانسداد وبالجملة صحة التعبد بالامارة وجواز اسناد مؤداها الى الشارع من اللوازم التى لا تنفك عن حجيتها ولا يعقل التفكيك بينهما فمن حرمة التعبد بالامارة التى لم يعلم التعبد بها من الشارع كما هو مقتضى الادلة المتقدمة ينكشف عدم حجيتها بل الشك فى الحجية يلازم القطع بعدم الحجية لا بمعنى اخذ العلم بالحجية موضوعا لها بحيث لا تكون حجة واقعا مع عدم العلم بها فان ذلك واضح الفساد لما مر ان الحجية كسائر الاحكام الوضعية والتكليفية لا يدور وجودها الواقعى مدار العلم بها بل بمعنى عدم ترتب آثار الحجية عليها من كونها منجزة للواقع عند الاصابة وعذرا عند المخالفة فان التنجز يتوقف على العلم بالحكم او ما يقوم مقامه والمكلف لا يكون معذورا الا اذا استند فى العمل الى الحجة ويتوقف على العلم بها موضوعا وحكما ويأتى مزيد توضيح لذلك فى المباحث الآتية **الجهة الرابعة** هل الحكم العقلى بقبح التعبد بما يشك فى التعبد به واسناد الشئ الى الشارع مع عدم العلم بتشريعه من الاحكام العقلية الطريقية نظير حكمه بقبح الاقدام على ما لا يؤمن معه الوقوع فى الظلم من التصرف فى اموال الناس واعراضهم او ان حكم العقل بذلك ليس طريقيا الظاهر ان يكون هو الثانى بل لا ينبغى التامل فيه فان تمام المناط فى نظر العقل هو الاسناد الى الشارع ما لا يعلم انه منه من غير دخل للواقع

في ذلك فلو فرض ان المتعبد به كان في الواقع مما شرعه الشارع ولكن المكلف لم يعلم بتشريعه واسنده الى الشارع من غير علم كان ذلك من التشريع القبيح لتحقق تمام المناط والموضوع الذي يستقل العقل بقبحه ولو انعكس الامر واسند المكلف الى الشارع ما علم بتشريعه اياه وكان في الواقع مما لم يشرعه الشارع لم يكن المكلف مشرعا الا انه يكون مشرعا ولمكان جهله يكون معذورا عند العقل وبالجملة ليس للتشريع واقع يمكن ان يصيبه المكلف او لا يصيبه بل واقع التشريع هو اسناد الشيء الى الشارع مع عدم العلم بتشريعه اياه سواء علم المكلف بالعدم او ظن او شك وسواء كان في الواقع مما شرعه الشارع او لم يكن فليس حكم العقل بقبح التشريع نظير حكمه بقبح الظلم فان العقل انما يستقل بقبح الظلم وهو عبارة عن التصرف في اموال الناس وانفسهم واعراضهم غاية الامر انه مع الشك في كون المال مال الناس يحكم العقل حكما طريقيا بقبح التصرف فيه مخافة ان يكون المال مال الناس فيقع المكلف في مفسدة التصرف في مال الناس ظلما وعدوانا فللعقل في باب الظلم حكمان حكم موضوعي بقبح التصرف فيما هو مال الناس واقعا عند الالتفات اليه وحكم اخر طريقي بقبح التصرف فيما يشك كونه مال الناس فلو خالف المكلف واقدم على التصرف في المشكوك ولم يكن في الواقع مال الناس فليس عليه الا تبعة التجري واين هذا من باب التشريع فانه ليس للعقل فيه الا حكم واحد بمناط واحد يعم صورة العلم والظن والشك والحاصل ان الاحكام العقلية قسمين احدهما ما يكون للعقل حكم واحد بمناط واحد يعم صورة العلم والظن والشك ومن اوضح مصاديق هذا القسم حكمه بقبح التشريع ثانيهما ما يكون للعقل حكمان حكم على الموضوع الواقعي الذي استقل بقبحه وحكم اخر طريقي على ما يشك انه من مصاديق الموضوع الواقعي ومن اوضح مصاديق هذا القسم حكمه بقبح الظلم وقد يقع الشك في بعض الاحكام العقلية انه من اي القسمين كحكمه بقبح الاقدام على الضرر فانه يحتمل ان يكون الموضوع لحكم العقل بقبح الاقدام عليه هو الضرر الواقعي وله حكم اخر طريقي بقبح الاقدام على ما لا يؤمن منه الوقوع في الضرر ويحتمل ان يكون الموضوع لحكم العقل مطلق ما لا يؤمن منه الوقوع في الضرر سواء في ذلك صورة العلم بالضرر او الظن او الشك كان في الواقع ضرر او لم يكن هذا ولكن ظاهر المحكي من تسالم الاصحاب على ان سلوك الطريق الذي يظن او يقطع فيه الضرر والخطر يكون معصية يجب اتمام الصلوة فيه ولو بعد انكشاف الخلاف وتبين عدم الضرر هو ان يكون قبح الضرر عندهم كقبح التشريع ليس للعقل فيه الا حكم واحد اذ لو كان للعقل فيه حكمان كباب الظلم كان اللازم عدم وجوب اتمام الصلوة عند انكشاف الخلاف وتبين عدم الضرر لانه لم يتحقق ما هو الموضوع لحكم العقل بالقبح ليستتبع الحكم الشرعي بالحرمة حتى يكون السفر معصية يجب فيه اتمام الصلوة بل غايته ان يكون سلوك الطريق من التجري فتسالم الاصحاب على هذه الفتوى لا ينطبق الا بالحاق باب الضرر بباب التشريع من حيث كون الموضوع لحكم العقل بالقبح مطلق ما لا يؤمن فتامل جيدا

تتمة

قد عرفت ان الاصل عند الشك في حجية كل امارة يقتضي حرمة التعبد بها والالتزام بمؤداها بمقتضى الادلة المتقدمة وقد يقرر الاصل بوجه آخر وهو استصحاب عدم الحجية لان حجية الامارة من الحوادث وكل حادث مسبوق بالعدم وقد منع الشيخ قده عن جريان استصحاب عدم الحجية وافاد في وجهه ما حاصله انه لا يترتب على مقتضى الاستصحاب اثر عملي فانه يكفي في حرمة العمل والتعبد نفس الشك في الحجية ولا يحتاج الى احراز عدم ورود التعبد بالامارة حتى يجري استصحاب العدم فان الاستصحاب انما يجري فيما اذا كان الاثر مترتبا على الواقع المشكوك فيه لا على نفس الشك هذا حاصل ما افاده الشيخ قده في وجه المنع عن جريان استصحاب عدم الحجية وقد رد المحقق الخراساني قده بما حاصله ان الحاجة الى الاثر في جريان الاصل انما هو

في الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية واما الاصول الجارية في الشبهات الحكمية فلا يتوقف جريانها على ان يكون في البين اثر عملي ما وراء المؤدى بل يكفي في صحة جريان الاصل ثبوت نفس المؤدى من بقاء الحكم في الاستصحابات الوجودية وعدمه في الاستصحابات العدمية بلا حاجة الى وجوب الشيء او عدم وجوبه بنفسه من الآثار التي يصح جريان الاصل بلحاظها فلا حاجة الى اثر آخر وراء ذلك والحجية وعدمها من جملة الاحكام فيجري استصحاب عدم الحجية عند الشك فيها بلا انتظار اثر آخر وراء عدم الحجية فان استصحاب عدم الحجية كاستصحاب عدم الوجوب فكما انه لا يتوقف استصحاب عدم الوجوب على اثر آخر وراء نفس عدم الوجوب كذلك استصحاب عدم الحجية ثم افاد قده انه لو سلم كون الحجية من الموضوعات الخارجية التي يتوقف جريان الاصل فيها على ان يكون في البين اثر عملي الا ان ذلك لا يمنع عن استصحاب عدم الحجية فان حرمة التعبد كما يكون اثرا للشك في الحجية كذلك يكون اثرا لعدم الحجية واقعا فيكون الشك في الحجية مورد الكل من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحال الشك ويقدم الاستصحاب على القاعدة لحكومته عليها كحكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها ثم بين ضابطا كليا بما حاصله ان الاثر اذا كان مترتبا على الشك فقط فلا مجال الا للقاعدة المضروبة للشك وان كان مترتبا على كل من الواقع والشك فلكل من الاستصحاب والقاعدة مجال الا ان الاستصحاب يقدم لحكومته عليها هذا حاصل ما افاده المحقق الخراساني قده ردا على ما افاده الشيخ قده وانت خبير بما فيه اما ما افاده قده اولا من ان الحجية بنفسها من الاحكام فلا يتوقف جريان استصحاب عدمها على ان يكون وراء المؤدى اثر عملي ففيه ان ما اشتهر من انه في الاصول الحكمية لا يتوقف جريانها على ان يكون في البين اثر عملي انما هو لاجل ان المؤدى بنفسه من الآثار العملية والا فلا يمكن ان تجري الاصول من دون ان يترتب عليها اثر عملي من غير فرق في ذلك بين الاصول الموضوعية والحكمية فان الاصول انما تكون وظائف عملية لما عرفت انفا من ان المجعول فيها هو الجري العملي وبذلك تمتاز الاصول من الامارات فان الامارة تقتضي الثبوت الواقعي ولا يتوقف التعبد بها على ان يكون المؤدى مما يقتضي الجري العملي بل يكفي في التعبد بها ان يترتب عليها اثر عملي ولو بالف واسطة لكي لا يكون اللغوية فلا مانع من قيام الامارة على عدم الحجية بعدما كان مفادها عدم الثبوت الواقعي وبالجملة لا يعقل ان يجري الاصل من دون ان يقتضي الجري والبناء العملي ولما كانت الاصول الحكمية بنفسها تقتضي الجري العملي على طبق المؤدى كان الاصل جاريا بلا حاجة الى ان يكون اثر عملي وراء المؤدى والا فلو فرض اصل حكمي لا يقتضي الجري العملي فلا يكاد يجري لعدم صحة التعبد به والحجية وان كانت من الاحكام الوضعية وكانت بنفسها مما نالها يد الجعل الا انها بوجودها الواقعي لا يترتب عليها اثر عملي اصلا والآثار المترتبة عليها منها ما يترتب عليها بوجودها العلمي ككونها منجزة للواقع عند الاصابة وعذرا عند المخالفة ومنها ما يترتب على نفس الشك في حجيتها كحرمة التعبد بها وعدم جواز اسناد مؤداها الى الشارع فعدم الحجية الواقعية بنفسه لا يقتضي الجري العملي حتى يجري استصحاب العدم اذ ليس لاثبات عدم الحجية اثر الا حرمة التعبد بها وهو حاصل بنفس الشك في الحجية وجدانا لما عرفت من ان الشك تمام الموضوع لحرمة التشريع وعدم جواز التعبد فجريان الاستصحاب لاثبات هذا الاثر يكون من تحصيل الحاصل بل اسوء حالا منه فان تحصيل الحاصل انما هو فيما اذا كان المحصل والحاصل من سنخ واحد كلاهما وجدانيان او كلاهما تعبديان وفي المقام يلزم احراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد فهو اسوء حالا من تحصيل الحاصل وبالجملة فرق بين استصحاب عدم الوجوب واستصحاب عدم الحجية فان عدم الوجوب كالوجوب بنفسه مما يتعلق بعمل المكلف ويقتضي الجري العملي نحو لان عدم الوجوب يقتضي الرخصة الشرعية في الفعل وهي ليست حاصلة بنفس الشك وجدانا ولذا

كان استصحاب عدم الوجوب حاكما على البراءة العقلية والشرعية لان البراءة لا تقتضي ازيد من عدم العقاب وعدم تنجز الواقع واما الرخصة الواقعية فلا يكاد تثبتها البراءة بخلاف استصحاب عدم الوجوب واين هذا من استصحاب عدم الحجية الذي لا يترتب عليه اثر الا ما كان حاصلا بنفس الشك فتأمل جيدا واما ما افاده قده ثانيا من ان حرمة التعبد بالامارة كما يكون اثر الشك في حجيتها كذلك يكون اثر العلم بعدم حجيتها وانما في ظرف الشك يجري كل من الاستصحاب والقاعدة المضروبة له ويتقدم الاستصحاب لحكومته عليها ففيه انه لا يعقل ان يكون الشك في الواقع موضوعا للاثر في عرض الواقع مع انه على هذا الفرض لا يجري الاستصحاب ايضا لان الاثر يترتب بمجرد الشك لتحقق موضوعه ولا يبقى مجال لجريان الاستصحاب لانه لا تصل النوبة الى اثبات بقاء الواقع ليجري فيه الاستصحاب فانه في المرتبة السابقة على هذا الاثبات تحقق موضوع الاثر وترتب عليه الاثر فاي فائدة في جريان الاستصحاب وما فرع سمعت من ان الاستصحاب يكون حاكما على القاعدة المضروبة لحال الشك فانما هو فيما اذا كان ما يثبته الاستصحاب غير ما تثبته القاعدة كقاعدة الطهارة والحل واستصحابهما فان القاعدة لا تثبت الطهارة والحلية الواقعية بل مفادها ليس الا ترتيب آثار الطهارة والحلية من جواز الاستعمال وحلية الاكل ونحو ذلك بخلاف الاستصحاب فان مفاده بقاء الطهارة والحلية الواقعية وقد يترتب على بقاء الطهارة والحلية الواقعية غير جواز الاستعمال وحلية الاكل من آثار اخر وعلى ذلك يبتني جواز الصلوة في اجزاء الحيوان الذي شك في حليته اذا كان يجري في الحيوان استصحاب الحلية كما اذا كان غنما فشك في مسخه الى الارنب مع عدم جواز الصلوة في اجزائه اذا لم يجري فيه استصحاب الحلية وان كان يجري فيه اصالة الحل فانها لا تثبت الحلية الواقعية وكون الحيوان من الانواع المحللة مع ان جواز الصلوة قد ترتب على الحلية الواقعية وكذا الكلام في قاعدة الاشتغال مع استصحاب بقاء التكليف فانه في المورد الذي يجري فيه قاعدة الاشتغال لا يجري فيه الاستصحاب وفي المورد الذي يجري فيه الاستصحاب لا يجري فيه القاعدة فان القاعدة انما تجري في مورد العلم الاجمالي عند خروج بعض اطرافه عن الابتلاء بالامتثال ونحوه والاستصحاب يجري عند الشك في فعل المامور به فما يتوهم

وجه هو انه قد يختلج في البال ان المنع عن جريان استصحاب عدم الحجية يقتضي المنع عن جريان استصحاب بقاء الحجية عند الشك في نسخها لان استحالة التعبد باحد النقيضين يلازم استحالة التعبد بالنقيض الآخر وان كان يمكن منع الملازمة فان المسلم من الملازمة هو ان القدرة على احد النقيضين يلازم القدرة على النقيض الآخر واما التعبد باحد النقيضين فلا يلازم التعبد بالآخر اذ قد لا يكون محل للتعبد باحدهما للزوم اللغوية او غير ذلك دون التعبد بالآخر وقد يختلج في البال ايضا ان ذلك يقتضي عدم جواز قيام الامارة المعتبرة على عدم حجية امارة فان المجعول في باب الامارات وان لم يكن هو البناء العملي بل نفس الوسطية في الاثبات الا انه لا بد ان يترتب على مؤدى الامارة اثر عملي ولو بالف واسطة ليصح التعبد بها والمفروض انه لا يترتب على عدم الحجية الواقعية اثر عملي بل الاثر مترتب على نفس عدم العلم بالحجية وهو حاصل قبل قيام الامارة المعتبرة على ذلك ولا يندفع هذا الاشكال بمجرد كون الامارة مثبتة لمؤداها الواقعي لان المفروض ان المؤدى ليس موضوعا للاثر فحال الامارة القائمة على عدم حجية امارة كحال الامارة القائمة على موضوع لم يترتب عليه اثر عملي اصلا ولو بالف واسطة ولا يقال انه بعد قيام الامارة على عدم الحجية يحصل العلم بعدم الحجية والعلم بعدم الحجية كالشك فيها يكون موضوعا لاثر حرمة التعبد فان العلم بعدم الحجية انما يحصل بعد قيام الامارة والتعبد بها والمفروض انه في المرتبة السابقة على قيام الامارة تحقق موضوع الاثر فلا يكون مجال للتعبد بها فتأمل جيدا

من عبارة الشيخ قده في المقام من عدم جريان الاستصحاب في جميع موارد الشك في فعل المامور به فاسد فقد صرح في مبحث الاشتغال بجريان استصحاب بقاء التكليف عند الشك في اتيان المامور به وقد اوضحنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الاشتغال واين هذا مما نحن فيه مما كان الاثر المترتب على الاستصحاب عين الاثر المترتب على الشك فالانصاف انه لا مجال لتوهم جريان استصحاب عدم الحجية عند الشك فيها فتأمل فيما ذكرنا جيدا

المبحث الثالث

بعدما عرفت من ان مقتضى القاعدة عدم حجية ما شك في حجيته من الطرق والامارات الا ان يقوم دليل بالخصوص على حجية امارة خاصة او على حجية كل امارة تفيد الظن فلا بد من صرف عنان الكلام الى ما دل الدليل على اعتباره او قيل باعتباره من الامارات ولا يخفى ان البحث عن ذلك من اهم المباحث التي ينبغي تنقيحها خصوصا بالنسبة الى من لم يلتزم بحجية الظن المطلق فانه لا بد من اقامة الدليل على حجية ما بايدينا من الاخبار المودعة في الكتب من حيث الظهور والصدور ولا يغني البحث في جهة الظهور عن البحث في جهة الصدور بل لا بد من اثبات حجية كل منهما ولذلك عقد الاصحاب بحثا في حجية الظواهر وبحثا آخر في حجية الاخبار وعلى كل حال ينبغي عقد الكلام في مقامين المقام الاول في بيان الامارات التي قام الدليل على اعتبارها بالخصوص او ما قيل بقيامه عليه المقام الثاني في بيان الادلة التي توهم دلالتها على اعتبار كل امارة مفيدة للظن **اما المقام الاول** ففيه فصول **الفصل الاول** في حجية الظواهر **اعلم** ان البحث في باب الظهورات تارة يكون صغرويا كالبحث عن الاوضاع اللغوية والقرائن العامة من وقوع الامر عقيب الحظر والاستثناء عقيب الجمل المتعددة ونحو ذلك مما يوجب انعقاد الظهور لمفردات الكلام او للجملة التركيبية اي ما يوجب تعيين الظهور وتشخيصه والبحث عن جميع ذلك يكون بحثا عن المبادي كالبحث عن الرواة وسلسلة السند واخرى يكون كبرويا كالبحث عن حجية الظهور بعد فرض انعقاد الظهور للكلام فان البحث عن حجية الظهور يكون من المباحث الاصولية لا من المبادي كما توهم بتخيل ان البحث عن دليلية الدليل لا يرجع الى البحث عن العوارض بل من المباحث الراجعة الى اصل تحقق الموضوع ولا يخفى ما فيه لما تقدم في صدر الجزء الاول من الكتاب من ان الموضوع في علم الاصول ليس هو خصوص الادلة الاربعة بذواتها او بوصف دليليتها لتختص مسائل علم الاصول بما يكون البحث فيه عن عوارض الادلة الاربعة بل البحث عن كل ما يقع في طريق الاستنباط يكون بحثا اصوليا لان مسائل علم الاصول هي الكبريات التي تقع في طريق الاستنباط ومن اوضحها مسئلة حجية الظواهر وحجية الخبر الواحد **ثم** ان المباحث التي ترجع الى الصغرى منها ما تقدم البحث عنه في باب الاوامر والنواهي والعام والخاص كالبحث عن وقوع الامر عقيب الحظر والاستثناء عقيب الجمل المتعددة ونحو ذلك من القرائن العامة التي تقتضي ظهور الكلام على خلاف ما كان ظاهرا فيه لولا احتفافه بتلك القرائن ومنها ما ياتي البحث عنه بعد ذلك كالبحث عن حجية قول اللغوي والمقصود بالكلام هنا هو البحث عن الكبرى وهي حجية الظواهر ونعني بحجية الظواهر الحكم بان ما يتكفله الكلام من المعنى الظاهر فيه هو المراد النفس الامري والبناء على ان الكلام بظاهره قد سيق لافادة المراد ولا اشكال في ان بناء العقلاء على ذلك في الجملة بل عليه يدور رحى معاشهم ونظامهم فانه لولا اعتبار الظهور والبناء على ان الظاهر هو المراد لاختل النظام ولما كان للعقلاء سوق ومن المعلوم انه ليس في طريقة العقلاء ما يقتضي التعبد بذلك بل المكان انهم لا يعتنون باحتمال عدم ارادة المتكلم ما يكون الكلام ظاهرا فيه لان احتمال ارادة خلاف الظاهر انما ينشأ من احتمال غفلة المتكلم عن نصب قرينة

الخلاف واحتمال عدم ارادة استيفاء مراده من الكلام ونحو ذلك مما يوجب انقداح احتمال عدم ارادة المتكلم ظاهر الكلام وكل هذه الاحتمالات منفية بالأصول العقلائية التي جرت عليها طريقتهم والشارع قررهم عليها ولم يردع عنها بل اتخذها طريقة لانه احدهم فانه ليس للشارع طريق خاص في بيان مراداته بل يتكلم على طبق تكلم العقلاء بل لا يتطرق بعض الاحتمالات التي توجب الشك في ارادة ظاهر الكلام في كلامه كاحتمال الغفلة عن نصب القرينة فلم يبق الا احتمال عدم ارادة استيفاء تمام مراده من الكلام وهو منفي بالأصل وبالجملة لا اشكال في اعتبار الظواهر من غير فرق بين ظواهر كلام الشارع وغيره ومن غير فرق بين ظواهر الكتاب العزيز وغيره وان نسب الى الاخباريين عدم جواز العمل بظاهر الكتاب العزيز واستدلوا على ذلك بوجهين **الأول** العلم الاجمالي بتقييد وتخصيص كثير من المطلقات والعمومات الكتابية والعلم الاجمالي كما يمنع عن جريان الأصول العملية يمنع عن جريان الأصول اللفظية من اصالة العموم والاطلاق التي عليها مبنى الظهورات **الثاني** الاخبار الناهية عن العمل بالكتاب وفي لا يخفى ما في كلا الوجهين اما الأول فلان العلم الاجمالي ينحل بالفحص عن تلك المقيدات والمخصصات والعثور على مقدار منها يمكن انطباق المعلوم بالاجمال عليها وقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث العام والخاص واما الثاني فلان الاخبار الناهية عن العمل بالكتاب وان كانت مستفيضة بل متواترة الا انها على كثرتها بين طائفتين طائفة تدل على المنع عن تفسير القرآن بالرأي والاستحسانات الظنية وطائفة تدل على المنع عن الاستقلال في العمل بظاهر الكتاب من دون مراجعة اهل البيت الذين نزل الكتاب في بيتهم صلوات الله عليهم ولا يخفى ان مفاد كل من الطائفتين اجنبي عما يدعيه الاخباريون اما الطائفة الأولى فلان العمل بالظاهر لا يندرج في التفسير لانه عبارة عن كشف القناع فلا يعم الظاهر الذي لا قناع عليه خصوصا بعد تقييد التفسير في جملة من الروايات بالرأي الذي يحتاج الى اعمال الاستحسانات الظنية ولا اشكال ان سوق الروايات يقتضي وحدة المراد منها وانها وردت لبيان افادة معنى واحد من غير فرق بين ما اطلق فيه التفسير وبين ما قيد بالرأي واما الطائفة الثانية فلان المدعى هو العمل بظاهر الكتاب بعد مراجعة ما ورد عن اهل البيت من التفسير وبعد الفحص عن المقيدات والمخصصات فانه لا يدعي احد جواز الاستقلال في العمل بظاهر الكتاب بلا مراجعة الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام هذا مضافا الى ما ورد في جملة من الاخبار لا يبعد ان تكون متواترة معنى من جواز العمل بالكتاب والتمسك به والرجوع اليه وعرض الاخبار المتعارضة عليه والأخذ بما وافق الكتاب وطرح المخالف وغير ذلك مما يظهر منه المفروغية عن صحة التمسك بظاهر الكتاب فراجع اخبار الباب وتأمل فيها والشيخ قدس سره وان اطال الكلام في مقالة الاخباريين وكلام السيد الصدر الا ان الانصاف ان المراجعة في اخبار الباب تغني عن اطالة الكلام في نقل مقالة الاخباريين والتفصيل بين ظاهر الكتاب وغيره مما لا سبيل اليه نعم في باب الظواهر تفصيل آخر محكي عن المحقق القمي قدس سره لعله اقرب من تفصيل الاخباريين وهو التفصيل بين من قصد افهامه من الكلام وبين من لم يقصد فتختص حجية الظواهر بالأول دون الثاني وحاصل ما افاده في وجه ذلك هو انه تارة يكون الغرض من الكلام افهام كل من ينظر اليه او يطرق سمعه من دون ان يقصد من الكلام افهام شخص خاص كما هو الشأن في كتب التأليف والتصنيف والاسناد والسجلات الراجعة الى الوصايا والاقارير والاوقاف وغير ذلك مما يكون المقصود نفس مفاد الكلام من دون ان يخاطب به شخص خاص ولا اشكال في اعتبار الظواهر في مثل ذلك وعليه جرت طريقة العرف والعقلاء واخرى يكون الغرض من الكلام افهام شخص خاص كما لو كان الكلام في مقام الجواب عن سؤال سائل خاص فالسائل لا اخذ بظاهر الجواب

دون غيره اما السائل فلان الاحتمال الذي يحتمله في مقام التخاطب ليس الا احتمال غفلة المتكلم عن نصب قرينة المراد وهذا الاحتمال منفي بالأصل وليس في البين احتمال آخر يحتمله المخاطب واما غير المخاطب فلا ينحصر الاحتمال فيه باحتمال الغفلة بل في البين احتمال آخر وهو احتمال ان تكون بين السائل والمجيب قرينة حالية او مقالية سابقة الذكر او لاحقة الذكر معهودة بين المتكلم والمخاطب ومع هذا الاحتمال لا يمكن الوثوق بان ظاهر الكلام هو المراد بل قد لا يحصل الظن بالمراد خصوصا بالنسبة الى المتكلم الذي بناؤه الاعتماد على القرائن المنفصلة عن الكلام وغالب الروايات التي بايدينا تكون من هذا القبيل لانها وردت اجوبة عن اسئلة لاشخاص خاصة فلا يجوز الاعتماد على ظواهرها خصوصا مع ان من عادة الشارع الاعتماد على القرائن المنفصلة كما يظهر للمتتبع في الاخبار فعلى هذا ينبغي ان تكون حجية الاخبار المودعة في الكتب من صغريات حجية الظن المطلق بمعونة مقدمات الانسداد هذا حاصل ما افاده المحقق القمي فيما اختاره من التفصيل في حجية الظواهر بين المخاطب وغيره وانت خبير بما فيه فان جميع المحتملات التي تقتضي عدم ارادة المتكلم ظاهر كلامه منفية بالأصول العقلائية ولا اختصاص لاحتمال غفلة المتكلم عن نصب قرينة المراد بل احتمال نصب القرينة السابقة او اللاحقة او احتمال قرينة الحال وغير ذلك مما يفرض من الاحتمالات كلها مرجوحة في نظر العرف منفية باصالة العدم التي عليها بناء العقلاء من غير فرق بين المخاطب وغيره نعم احتمال القرينة المنفصلة بالنسبة الى المتكلم الذي من عادته الاعتماد على القرائن المنفصلة يكون راجحا الا ان ذلك يكون مما يقتضي وجوب الفحص عنها لا سقوط ظاهر كلامه عن الاعتبار مع ان نسبة الاخبار الينا نسبة كتب التأليف والتصنيف فان نقلة الروايات في مبدأ السلسلة غالبا كانوا هم المخاطبين بالكلام وقد عرفت بان ظاهر الكلام حجة في حقهم وبعد ذلك ودعت تلك الروايات في الاصول ثم في الجوامع والكتب ولا بد ان يكون الراوي عن الامام يودع او ينقل ما سمعه من الكلام بما احتف به من قرائن الحال والمقال لان الغرض من نقله هو افهام الغير فتكون الكتب المودعة فيها الروايات ككتب التأليف والتصنيف التي اعترف بحجية ظواهرها بالنسبة لكل من نظر فيها فالانصاف انه لا فرق في حجية الظواهر بين ظواهر الاخبار وغيرها وبين من قصد افهامه وغيره هذا كله فيما يتعلق بحجية الظواهر من المباحث واما المباحث المتعلقة بتشخيص الظواهر وتعيين ان اللفظ الكذائي ظاهر في اي معنى فخلاصة الكلام فيها هو ان كل كلام يتضمن النسبة التامة الخبرية او الانشائية له دلالة تصورية ودلالة تصديقية ونعني بالدلالة التصورية دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية والعرفية وبالدلالة التصديقية دلالة جملة الكلام على ما يتضمنه من المعنى فقد تكون دلالة الجملة على طبق دلالة المفردات كما اذا لم يحتف بالكلام قرينة المجاز والتقييد والتخصيص ونحو ذلك مما يوجب صرف جملة الكلام عما تقتضيه مفاد المفردات وقد يكون مفاد دلالة الجملة مغايرا لمفاد دلالة المفردات كما اذا احتف بالجملة ما يوجب صرفها عما يقتضيه مفاد المفردات ولذا كانت الدلالة التصديقية تتوقف على فراغ المتكلم من كلامه فان لكل متكلم ان يلحق بكلامه ما شاء من القرائن فما دام متشاغلا بالكلام لا ينعقد لكلامه الدلالة التصديقية فانه لا يصح الاخبار بما قال ونقل كلامه بالمعنى او ترجمته بلغة اخرى الا بعد الفراغ من الكلام حتى يصح ضم اجزاء الكلام بعضها مع بعض ولحاظ ما يلحقه ويتصل به لتعبير عن مفاد الجملة فلا يصح الاخبار بان المتكلم قال رأيت حيوانا مفترسا عقيب قوله رأيت اسدا الا اذا سكت المتكلم ولم يلحق به يرمي بقوله رأيت اسدا وتستتبع هذه الدلالة التصديقية الدلالة على ان الظاهر هو المراد الذي كان مجهولا عنه سابقا فان التصديق بان الظاهر هو المراد انما يكون بعد فرض انعقاد الظهور للكلام ليصح الاخبار بما قال فيقال قال كذا وما قاله هو المراد وهذا بخلاف الدلالة التصورية فانه في حين

تشاغل المتكلم بالكلام تكون لمفردات كلامه هذه الدلالة فان السامع للكلام العارف بالاوضاع ينتقل ذهنه الى معاني المفردات وان كان المتكلم بعيد متشاغلا بالكلام كونه للنائم ثم ان المتكفل لاثبات معاني الدلالة التصديقية التركيبية ان كان معناها على خلاف ما يقتضيه معاني المفردات انما هو القرائن التي تحتف بالكلام فانها هي المرجع في تشخيص الظهورات للجمل التركيبية وهي قد تكون من القرائن العامة المضبوطة كوقوع الامر عقيب الحظر او توهم الحظر وكالاستثناء عقيب الجمل المتعددة وكتعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده ونحو ذلك من القرائن العامة التي ادعي انها توجب انعقاد الظهور للكلام على خلاف ما يقتضيه لولا احتفافه بتلك القرينة وقد تقدم البحث عنها في الجزء الاول والثاني من الكتاب وقد تكون من القرائن الخاصة في الموارد الجزئية وهي ليست تحت ضابط كلي بل تختلف باختلاف الخصوصيات والحالات والمتكفل لاثبات معاني الدلالة التصورية لمفردات الكلام هو الاوضاع اللغوية اذا لم تكن المعاني مرتكزة في اذهان اهل العرف والا فالعبرة عليه وان خالف الاوضاع اللغوية واستكشاف الاوضاع اللغوية انما يكون من قول اللغوي فان افاد قوله العلم بالوضع فهو والا ففي حجية الظن الحاصل من قوله اشكال وان كان قد يحكى الاجماع على اعتبار الظن الحاصل من قول اللغوي بالخصوص لا من باب الظن المطلق وقد يستدل على ذلك بما دل على اعتبار قول اهل الخبرة ولا ينبغي الاشكال في الكبرى فان الرجوع الى اهل الخبرة والاعتماد على قولهم مما قد استقرت عليه طريقة العقلاء واستمرت عليه السيرة ولم يردع عنها الشارع ولا يعتبر في الرجوع الى قولهم شرائط الشهادة من التعدد والعدالة بل ولا الاسلام فان اعتبار قولهم ليس من باب الشهادة حتى يحتاج الى ذلك لان الشهادة هي الاخبار عن حس وقول اهل الخبرة يتضمن اعمال الراي والحدس فهو باب اخر غير باب الشهادة ولكن القدر المتيقن من بناء العقلاء هو ما اذا حصل من قولهم الوثوق والاطمئنان اذ ليس بناء العقلاء على التعبد بقول اهل الخبرة مع الشك وعدم الوثوق بل التعبد انما هو من وظائف المتشرعة وليس بناء العقلاء في شيء من امورهم على التعبد فلابد من حصول الوثوق من قول اهل الخبرة وان لم يجتمع فيه شرائط الشهادة الا اذا كان في مورد الدعوى والخصومة فانه لابد من التعدد والعدالة لقوله صلى الله عليه وآله انما اقضي بينكم بالايمان والبينات وغاية ما يقتضيه الدليل على اعتبار قول اهل الخبرة هو ان يكون حالهم كحال غيرهم في الاعتبار وهذا لا ينافي اعتبار اجتماع شرائط الشهادة من التعدد والعدالة في خصوص باب الخصومة كما عليه الفتوى في باب اثبات العيب والتقويم وغير ذلك واما الصغرى وهي كون اللغوي من اهل الخبرة بمعاني الالفاظ وتعيين حقائقها ومجازاتها فللمنع عنه مجال لان اهل اللغة شانهم بيان موارد الاستعمالات وتشخيص مواردها لا يحتاج الى اعمال الحدس والراي بل هو من الامور الحسية نعم في استخراج المعنى الموضوع له من بين المعاني المستعمل فيها اللفظ قد يحتاج الى اعمال نحو من الراي والاجتهاد وبهذا الاعتبار يمكن اندراج قول اللغوي في ضابط اهل الخبرة الا ان الغالب في اللغة هو بيان موارد الاستعمالات مع انه لو فرض انه عين المعنى الموضوع له ففي حصول الوثوق من قول لغوي واحد محل منع فالانصاف ان كون اللغوي من اهل الخبرة واعتبار قوله لذلك دون اثباته خرط القتاد وقد يستدل ايضا على اعتبار قول اللغوي بالانسداد الصغير كما قرره الشيخ قده بعدما منع عنه اولا وتقريره ان انسداد باب العلم في بعض الموضوعات التي يتوقف عليه العلم بالحكم ان اوجب انسداد باب العلم في معظم الاحكام بحيث استلزم منه الخروج عن الدين او العسر والحرج عند اعمال الاصول النافية او العمل بالاحتياط فهو يرجع الى الانسداد الكبير كما لو فرض انسداد باب العلم بوثاقة الرواة

وانحصر الطريق بالظنون الحاصلة من توثيقات اهل الرجال فان انسداد باب العلم في ذلك يوجب انسداد باب العلم في معظم الاحكام لان غالب الاحكام انما تثبت باخبار الآحاد فانسداد باب العلم بوثاقة الرواة يستلزم انسداد باب العلم في معظم الاحكام ويرجع الى الانسداد الكبير وسيأتي البحث عنه وان كان انسداد باب العلم في بعض ما يتوقف عليه العلم بالحكم لا يوجب انسداد باب العلم في معظم الاحكام وان استلزم انسداد باب العلم في جملة من الاحكام بحيث لا يلزم من الرجوع الى الاصول والعمل بالاحتياط فيها محذور الخروج عن الدين او العسر والحرج فهذا الانسداد مما لا اثر له ولا يوجب اعتبار الظن المطلق في تلك الاحكام بل لابد من الاخذ بالقواعد ح وينبغي البحث عن ان انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات هل يوجب انسداد باب العلم بمعظم الفقه او لا والانصاف انه لا يوجب ذلك لان الحاجة الى قول اللغوي قليل فان الغالب انفتاح باب العلم بالظن فيما لا يعلم والاخذ بالاحتياط لا يوجب المحذور المذكور والامثلة التي ذكرها الشيخ قده من انسداد باب العلم فيها مع انها ليست بتلك المثابة من الكثرة اغلبها يكون لغاياتها قدر متيقن معلوم والزائد المشكوك ليس بشيء يقتضي انسداد باب العلم بمعظم الفقه وسيأتي لذلك مزيد توضيح في مبحث الانسداد وينبغي ختم الكلام في باب الظواهر بالتنبيه على امور

الاول لو حصل الوثوق من قول اللغوي بمعنى اللفظ فهل يصير ذلك منشأ لظهور اللفظ في المعنى كما لو حصل العلم به او انه لا يصير منشأ لذلك بل اقصاه ان يكون ذلك من الظن الخارجي الذي يوجب الظن بالحكم الاقوى انه يصير منشأ للظهور وليس من الامور الخارجية التي لا توجب انعقاد الظهور فانه لو كان هذا الوثوق حاصلا قبل القاء الكلام الى المخاطب لما كان يشك في كونه موجبا لظهور الكلام كما لو فرض انه حصل الوثوق من قول اللغوي قبل نزول اية التيمم بان معنى الصعيد هو خصوص التراب ثم نزل قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فانه لا اشكال في ان الوثوق السابق يوجب ظهور لفظ الصعيد في خصوص التراب فكذا الحال فيما لو حصل هذا الوثوق بعد نزول الاية فانه لا يعقل الفرق في ذلك بين حصول الوثوق قبل النزول او بعده كما لا يخفى

الثاني قد تقدم انه لا يجوز الاخذ بظاهر كلام من كان من عادته الاعتماد على القرائن المنفصلة قبل الفحص عنها واما بعد الفحص فيجب الاخذ بالظهور ولو لم يحصل الوثوق بارادة الظاهر كما لا يبعد عدم حصوله في الغالب بالنسبة الى الروايات لقوة احتمال ان تكون في البين قرينة منفصلة تدل على ارادة خلاف الظاهر وقد اختفت علينا لدواعي الاختفاء الا ان ذلك لا يوجب التوقف في متابعة الظاهر بعد الفحص ولا ينافي هذا ما تقدم من ان بناء العقلاء ليس على التعبد بالظواهر ولو لم يحصل لهم الوثوق لانه فرق بين ما اذا تعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم من ظاهر كلامه فهذا لا يكون الا بعد الوثوق بان الظاهر هو المراد وعليه بناء العقلاء وبين ما اذا كان الغرض الالزام والالتزام بالظواهر في مقام الحجة والاحتجاج فانه في مثل ذلك لابد من الاخذ بظاهر الكلام ولو لم يحصل الوثوق بكونه هو المراد اذ ليس للمولى مؤاخذة العبد على العمل بالظاهر عند عدم ارادته كما انه ليس للعبد ترك العمل بالظاهر بمجرد احتمال القرينة المنفصلة وهذا ليس تفصيلا في بناء العقلاء حتى يقال انه لا معنى للتفصيل في بناء العقلاء بل هذا التفصيل اقتضاه دليل الحجية وطريقة الاحتجاج بين الموالي والعبيد وما يلحق بذلك مما كان في البين الزام والتزام كالكلام الصادر بين الوكيل والموكل ونحو ذلك ويأتي لذلك مزيد توضيح في الجزء الرابع

الثالث قد عرفت ان العبرة في الظهور هو ظهور الجملة التركيبية ولا عبرة بظهور المفردات اذ الكاشف عن المراد هو جملة الكلام بما له من النسب بما له من

الملحفات والقرائن المحتفة بالكلام فلو فرض ان ظهور الجملة كان على خلاف ما يقتضيه وضع المفردات كان اللازم هو الاخذ بظهور الجملة بل لا يجوز الاخذ بما يقتضيه وضع المفردات اذا احتف بالكلام ما يوجب اجمال الجملة وعدم ظهورها في المراد وذلك كله واضح لا يحتاج الى بيان

الفصل الثاني

في حجية الاجماع المنقول وكان ينبغي تاخير البحث عنه عن حجية الخبر الواحد اذ لا دليل على حجية الاجماع المنقول الا توهم اندراجه في الخبر الواحد فيتبع ادلته ولكن الشيخ قدس سره قدمه بالبحث عنه ونحن ايضا نقتفي اثره وتنقيح البحث في ذلك يستدعي تقديم امور **الاول** يعتبر في الخبر ان يكون المخبر به من المحسوسة باحد الحواس الظاهرة سواء في ذلك باب الخبر الواحد وباب الشهادة فانه يعتبر في كل منهما ان يكون الاخبار عن حس غاية الامر انه لو كان المخبر به من الاحكام الشرعية وما يلحق بها من الموضوعات التي ينبغي ان تتلقى من الشارع كان داخلا في باب الخبر الواحد ويندرج في ادلة حجيته ولو كان المخبر به موضوعا من الموضوعات الخارجية كان داخلا في باب الشهادة ويندرج في ادلة حجيتها كقوله عليه السلام في ذيل رواية ابن صدقة والاشياء كلها على ذلك حتى تستبين او تقوم بها البينة وقد قيل بعموم حجية الخبر الواحد للموضوعات ايضا وفيه نظر وبيانه موكول الى محله وعلى كل حال لا اشكال في انه يعتبر في كل من الشهادة وخبر الواحد ان يكون الاخبار عن حس وبذلك يفترقان عن قول اهل الخبرة لان اخبارهم ليس عن حس بل عن حدس ورأي واجتهاد ولذا قلنا لا يعتبر في حجية قول اهل الخبرة ما يعتبر في حجية الخبر الواحد والشهادة من الشرائط كما تقدم **الامر الثاني** نقل الاجماع تارة يرجع الى نقل السبب من اقوال العلماء وفتاويهم الكاشفة عن رأي المعصوم عليه السلام واخرى يرجع الى نقل نفس المسبب وهو رأيه عليه السلام فان رجع الى نقل السبب كان ذلك اخبارا عن الحس ويندرج في عموم ادلة حجية الخبر الواحد وان رجع الى نقل المسبب كان ذلك اخبارا عن الحدس فلا عبرة به ولا دليل على حجيته الا على بعض الوجوه في بعض مدارك حجية الاجماع كما سيأتي **الامر الثالث** اختلفت مشارب الاعلام في مدرك حجية الاجماع المحصل الذي هو احد الادلة الاربعة فقيل ان الوجه في حجيته دخول شخص المعصوم عليه السلام في المجمعين ويحكى ذلك عن السيد المرتضى قدس سره وقيل ان قاعدة اللطف تقتضي ان يكون المجمع عليه هو حكم الله الواقعي والا كان على الامام المعصوم تبليغه الى الانام ويحكى ذلك عن شيخ الطائفة قدس سره وقيل ان المدرك في حجيته هو الحدس برأيه عليه السلام ورضاه بما اجمع عليه للملازمة العادية بين اتفاق المرؤسين المنقادين على شيء وبين رضا الرئيس بذلك الشيء ويحكى ذلك عن بعض المتقدمين وقيل ان حجيته لمكان تراكم الظنون من الفتاوى الى حد يوجب القطع بالحكم كما هو الوجه في حصول القطع من الخبر المتواتر وقيل ان الوجه في حجيته انما هو لاجل كشفه عن وجود دليل معتبر عند المجمعين ولعل هذا الاخير اقرب المسالك لان مسلك الدخول مما لا سبيل اليه عادة في زمان الغيبة بل يختص ذلك في زمان الحضور الذي كان الامام يجالس الناس ويجتمع معهم في المجالس فيمكن ان يكون الامام عليه السلام احد المجمعين واما في زمان الغيبة فلا يكاد يحصل ذلك عادة نعم قد يتفق في زمان الغيبة للاوحدي التشرف بخدمته واخذ الحكم منه عليه السلام واين هذا من دعوى كون مبنى الاجماع على دخول شخصه في المجمعين واما مسلك اللطف فهو بمكان من الضعف لانه مبني على انه يجب على الامام القاء الخلاف بين الامة اذا لم يكن الحكم المجمع عليه من احكام الله تعالى وذلك من اصله فاسد فان الواجب على الامام انما هو بيان الاحكام بالطرق المتعارفة وقد ادى ما هو وظيفته وعروض الاختفاء لها بعد ذلك لبعض موجبات

ويندرج في الاجماع عليهم

الاختفاء لا دخل لها بالامام حتى يجب عليه القاء الخلاف **واما** مسلك الملازمة العادية فان اتفاق المرؤسين على امر ان كان نشأ عن تواطئهم على ذلك كان لتوهم الملازمة العادية بين اجماع المرؤسين ورضا الرئيس مجال واما اذا اتفق الاتفاق بلا تواطئ منهم على ذلك فهو مما لا يلازم عادة رضا الرئيس ولا يمكن دعوى الملازمة **واما** مسلك تراكم الظنون فهو مما لا يندرج تحت ضابط كلي اذ يختلف ذلك باختلاف مراتب الظنون والموارد والاشخاص فقد يحصل من تراكم الظنون القطع لشخص وقد لا يحصل فلا يصح ان يجعل ذلك مدركا لحجية الاجماع فالانصاف ان الذي يمكن ان يدعى هو ان يكون اتفاق العلماء كاشفا عن وجود دليل معتبر عند المجمعين ولكن هذا اذا لم يكن في مورد الاجماع اصل او قاعدة او دليل على وفق ما اتفقوا عليه فانه مع وجود ذلك يحتمل ان يكون مستند الاتفاق احد هذه الامور فلا يكشف اتفاقهم عن وجود دليل اخر وراء ذلك نعم لو كان الاتفاق مستمرا من زمان الصحابة المعاصرين للائمة عليهم السلام كزرارة ومحمد بن مسلم الى زمان ارباب الفتوى الى زمن المتأخرين فهو يكشف كشفا قطعيا عن رضا المعصوم بذلك ولا يلتفت الى القاعدة او الاصل الموافق الا ان تحصيل مثل هذا الاتفاق مما لا سبيل اليه بل القدر الممكن هو تحصيل الاتفاق من زمان ارباب الفتوى وهذا الاتفاق لا يكشف عن نفس رضاه عليه السلام بل اقصاه انه يكشف عن وجود دليل معتبر عند الكل اذا لم يكن في المورد اصل او قاعدة فانه لا يمكن الاتفاق في الفتوى اقتراحا بلا مدرك ومما ذكرنا ظهر ما في عد الاجماع دليلا براسه في مقابل الادلة الثلاثة الاخر فانه على جميع المسالك لا يكون الاجماع مقابلا للسنة نعم بناء على ما قربناه من المسلك يكون التقابل بين الاجماع والسنة تقابل الاجمال والتفصيل فان الاجماع يكشف عن وجود دليل على الاجمال فتأمل اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحاكي للاجماع انما يحكي السبب الكاشف عن المسبب والمنكشف الا على مسلك الدخول وقد عرفت فساد اصل المسلك واما على المسالك الاخر فالحكاية انما هي للسبب وقد تقدم ان الحكاية ان رجعت الى السبب تكون عن حس لا عن حدس فلا بد من الاخذ بما يحكيه من السبب ويندرج ذلك في حجية الخبر الواحد فان كانت الحكاية تمام السبب في نظر المنقول اليه فهو والا احتيج الى ضم ما يكون تمام السبب وهذا يختلف باختلاف الحاكي والمحكي له فان كان الحاكي للاجماع من المتقدمين على العلامة والمحقق والشهيد فلا عبرة بحكايته لان الغالب فيهم حكاية الاجماع على كل ما ينطبق على اصل او قاعدة في نظرهم ولا عبرة بنظر الغير في تطبيق المورد على الاصل او القاعدة وان كان نفس الاصل والقاعدة مورد الاجماع **واما** اذا كان الحاكي من قبيل الشهيد والمحقق والعلامة فالانصاف اعتبار حكايتهم لانهم يحكون نفس الفتاوى وبلسان الاجماع الكاشف عن وجود دليل معتبر مع عدم وجود اصل او قاعدة او دليل في البين **هذا** خلاصة الكلام في الاجماع المنقول ولا يسع الحال اطالة الكلام فيه ازيد مما ذكرنا فتدبر جيدا حتى يتضح لك الحال

الفصل الثالث

مما قيل بحجيته بالخصوص الشهرة في الفتوى ولا باس بالاشارة الى اقسام الشهرة واحكامها في المقام وان كان يأتي الكلام فيها في مبحث التعادل والتراجيح فنقول الشهرة على اقسام ثلاثة الشهرة الروائية والشهرة العملية والشهرة الفتوائية **اما** الشهرة الروائية فهي عبارة عن اشتهار الرواية بين الرواة وارباب الحديث بكثرة نقلها وتكررها في الاصول والكتب قبل الجوامع الاربع وهذه الشهرة هي التي تكون من المرجحات في باب التعارض والمقصود من قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك **واما** الشهرة العملية فهي عبارة عن اشتهار العمل بالرواية والاستناد

اليها في مقام الفتوى وهذه الشهرة هي التي تكون جابرة لضعف الرواية وكاسرة لصحتها اذا كانت الشهرة من قدماء الاصحاب القريبين من عهد الحضور لمعرفتهم بصحة الرواية وضعفها ولا عبرة بالشهرة العملية اذا كانت من المتأخرين خصوصاً اذا خالفت شهرة القدماء والنسبة بين الشهرة الروائية والشهرة العملية العموم من وجه اذ ربما تكون الرواية مشهورة بين الرواة ولكن لم يستند اليها في مقام العمل وربما ينعكس الامر وقد يتوافقان **واما** الشهرة الفتوائية فهي عبارة عن مجرد اشتهار الفتوى في مسئلة بلا استناد الى رواية سواء لم تكن في المسئلة رواية او كانت رواية على خلاف الفتوى او على وفقها ولكن لم يكن عن استناد اليها وهذه الشهرة الفتوائية لا تكون جابرة لضعف الرواية اذ الجبر انما يكون بالاستناد الى الرواية ولا اثر لمجرد مطابقة الفتوى لمضمون الرواية بلا استناد اليها ولكن تكون كاسرة لصحة الرواية اذا كانت الشهرة من القدماء لان الكسر انما يتحقق بالاعراض وعدم العمل بالرواية وهذه الشهرة الفتوائية هي المبحوث في حجيتها وعدم حجيتها في المقام وقد استدل للحجية بوجوه

الاول قوله (ع) في مقبولة ابن حنظلة ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الخبر وجه الاستدلال هو ان المراد من المجمع عليه ليس اتفاق الكل بقرينة قوله (ع) ويترك الشاذ النادر فلا بد وان يكون المراد منه المشهور بين الاصحاب فيرجع مفاد التعليل الى ان المشهور مما لا ريب فيه وعموم التعليل يشمل الشهرة الفتوائية وان كان المورد الشهرة الروائية وكذا قوله (ع) في مرفوعة زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك بدعوى عموم الموصول لكل ما اشتهر بين الاصحاب ولا يخفى عليك ضعف الاستدلال اما التعليل فلانه ليس من العلة المنصوصة لتكون من الكبرى الكلية التي يتعدى عن موردها فان المراد من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه ان كان هو الاجماع المصطلح فلا يعم الشهرة الفتوائية وان كان المراد منه المشهور فلا يصح حمل قوله مما لا ريب فيه على نفي الريب بقول مطلق بل لا بد من ان يكون المراد منه عدم الريب بالاضافة الى ما يقابله وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلية لانه يعتبر في الكبرى الكلية صحة التكليف بها ابتداء بلا ضم المورد اليها كما في قوله الخمر حرام لانه مسكر فانه يصح ان يقال لا تشرب المسكر بلا ضم الخمر اليه والتعليل الوارد في المقبولة لا ينطبق على ذلك لانه لا يصح ان يقال يجب الاخذ بكل ما لا ريب فيه بالاضافة الى ما يقابله والا لزم الاخذ بكل راجح بالنسبة الى غيره وباقوى الشهرتين وبالظن المطلق وغير ذلك من التوالي الفاسدة التي لا يمكن الالتزام بها فالتعليل اجنبي عن ان يكون من الكبرى الكلية التي لا يصح التعدي عن موردها واما الموصول فلا يعم الشهرة الفتوائية بل هو مختص بالشهرة الروائية وليس ذلك من جهة تخصيص العام بالمورد حتى يقال ان المورد لا يخصص العام بل من جهة عدم العموم **الوجه الثاني** قوله تعالى في ذيل آية النبأ ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين بتقريب ان المراد من الجهالة السفاهة والاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه والاعتماد على الشهرة ليست من السفاهة وفيه ان اقصى ما يقتضيه التعليل هو عدم جواز الاخذ بكل ما يقتضي الجهالة والسفاهة خبراً كان او غيره وهذا لا يقتضي وجوب الاخذ بكل ما ليس فيه جهالة اذ ليس له مفهوم حتى يتمسك به الا ترى ان قوله لا تأكل الرمان لانه حامض لا يدل على جواز اكل كل ما ليس بحامض وذلك واضح **الوجه الثالث** دعوى ان الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية اقوى من الظن الحاصل من الخبر الواحد وفيه ان حجية الخبر ليست لاجل افادته الظن بل لاجل قيام الدليل عليه وان كانت الحكمة في حجيته كونه مفيداً للظن نوعاً ثم لو قلنا باعتبار

الظن المطلق كان من احد افراده الشهرة الفتوائية اذا حصل منها الظن والا فلم يقم دليل بالخصوص على حجية الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية

الفصل الرابع

في حجية الخبر الواحد **اعلم** ان اثبات الحكم الشرعي من الخبر الواحد يتوقف على اصل الصدور وجهة الصدور وعلى الظهور وارادة الظهور والمتكفل لاثبات الظهور وارادة الظهور هو الاوضاع اللغوية والقرائن العامة والاصول العقلائية وقد تقدم تفصيل ذلك كله في الفصل الاول والمتكفل لاثبات جهة الصدور من كون الخبر صادراً لبيان حكم الله الواقعي لا لاجل التقية ونحوها هو الاصول العقلائية ايضاً فان الاصل العقلائي يقتضي ان يكون جهة صدور الكلام من المتكلم لبيان المراد النفس الامري وان مؤداه هو المقصود الا ان يثبت خلافه وعلى ذلك استقرت طريقة العقلاء واستمرت سيرتهم في محاوراتهم ويأتي توضيح ذلك ان شاء الله تعالى في محله والمتكفل لاصل الصدور هو الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد وهو المقصود بالبحث في هذا الفصل وهو من اهم المسائل الاصولية لما تقدم ان الموضوع في علم الاصول ليس خصوص الادلة الاربعة بذواتها او بوصف دليليتها لئلا يقع الاشكال في بعض المسائل المهمة كمسئلة حجية الخبر الواحد كمسئلة التعادل والتراجيح من حيث عدم رجوع البحث عنها الى البحث عن عوارض الادلة فيحتاج الى اتعاب النفس لادراج البحث عنها في البحث عن عوارض الادلة كما تجشم الشيخ قده نفسه الزكية في ذلك بتقريب ان البحث عن حجية الخبر الواحد يرجع الى البحث عن ان السنة التي هي احد الادلة الاربعة هل تثبت بخبر الواحد او لا تثبت به فيكون بحثاً عن عوارض الموضوع وقد اورد عليه بان البحث عن ثبوت الموضوع ولا ثبوته بمفاد كان التامة لا يرجع الى البحث عن عوارض السنة فان البحث عن عوارض الشيء انما يكون بعد الفراغ عن وجوده وان كان المراد من الثبوت الثبوت التعبدي بمفاد كان الناقصة لا الثبوت الواقعي ليؤول البحث الى البحث عن التعبد بالسنة المحكية بخبر الواحد فهذا يرجع في الحقيقة الى البحث عن عوارض الخبر لا عن عوارض السنة هذا ولكن يمكن توجيه ما افاده الشيخ قده بما لا يرد عليه ذلك بيانه ان المراد من ثبوت السنة ولا ثبوتها ليس هو الثبوت الواقعي ولا ثبوته ليرجع البحث الى البحث عن وجود الموضوع ولا وجوده بل المراد منه هو ان البحث عن حجية الخبر يرجع الى البحث عن ان مؤدى الخبر هل هو من السنة او لا وان شئت قلت ان البحث انما هو عن انطباق السنة على مؤدى الخبر وعدم الانطباق وهذا لا يرجع الى البحث عن وجود السنة ولا وجودها بل يكون البحث عن عوارض السنة بداهة ان انطباق الموضوع وعدم انطباقه يكون من العوارض اللاحقة له كالبحث عن وجود الموضوع في زمان او مكان ولا وجوده هذا ولكن لو امكننا ادراج مسئلة حجية الخبر الواحد في مسائل الاصول بما ذكرنا من التوجيه فلا يمكننا ادراج كثير من مهمات المباحث في علم الاصول لو جعلنا الموضوع خصوص الادلة الاربعة مع انه لا ملزم الى ذلك بعد امكان اخذ الموضوع معنى يعم جميع هذه المسائل وهو كل ما يقع في طريق الاستنباط ومن اوضح مصاديقه مسئلة حجية الخبر الواحد فانها تقع كبرى لقياس الاستنباط والجزء الاخير من علته بل عليها يدور رحى الاجتهاد فان الاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرائن القطعية قليلة جداً لا تفي بمعظم الفقه بل استفادة غالب الاحكام انما تكون من الخبر الواحد فلا بد للاصولي من اثبات حجيته او الاعتماد على الظن المطلق بعد تمامية الانسداد ثم لا يخفى عليك انه قد انعقد الاجماع على حجية الاخبار المدونة فيما بايدينا من الكتب ولكن لا يصح الاعتماد والاتكال على هذا الاجماع لاختلاف

مشرب المجمعين في مدرك الحجية فان منهم من يعتمد على هذه الاخبار لتخيل انها قطعية الصدور ومنهم من يعتمد عليها من اجل اعتماده على الظن المطلق بمقدمات الانسداد ومنهم من يعتمد عليها لاجل قيام الدليل بالخصوص عنده على حجيتها والاجماع الذي يكون هذا شأنه لا يصح الاتكال عليه واخذه دليلا في المسئلة ومجرد ثبوت الاجماع على النتيجة مع اختلاف نظر المجمعين فان هذا الاجماع لا يكشف عن رأي المعصوم ولا عن وجود دليل معتبر بل الكاشف عن ذلك هو الاجماع على الحكم الشرعي مرسلا فلا عبرة بالاجماع التقييدي الذي هو عبارة عن اختلاف مدرك المجمعين فلا بد للقائل بحجية اخبار الآحاد من اقامة الدليل على مدعاه اذا لم يكن ممن يرى حجية مطلق الظن بمقدمات الانسداد ولم تكن الاخبار في نظره مقطوعة الصدور كما هو الواقع بداهة انه لا يمكن القطع بصدور جميع الاخبار المودعة فيما بايدينا من الكتب مع ما بينها من الاختلاف الفاحش فدعوى القطع بالصدور غريبة جدا خصوصا من بعد زمان الغيبة الكبرى وما كان اقرب من المتأخرين هذه الدعوى وقد نسبت الى شرذمة من الاخباريين بل هذه الدعوى ممن كان عهده قريب بزمان الحضور كانت اولى واحرى كالسيد المرتضى لانه كان يتمكن من العلم بما صدر من الاخبار وما دس فيها واما اعتبارها من باب الظن المطلق فهو مبني على صحة مقدمات الانسداد وسيأتي الكلام فيها فعلى هذا ينبغي اقامة الدليل بالخصوص على حجية ما بايدينا من الاخبار ولنقدم الكلام اولا في ادلة النافين للحجية ثم نعقبه بذكر ادلة المثبتين لها **فنقول** قد استدل النافون بالادلة الاربعة فمن الكتاب الآيات الناهية عن العمل بالظن وبما وراء العلم كقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ومن السنة الاخبار الناهية عن العمل بالخبر اذا لم يكن عليه شاهد من كتاب الله تعالى والاخبار الآمرة بطرح ما خالف كتاب الله تعالى وهي كثيرة تبلغ التواتر ولا شبهة ان غالب الاخبار التي بايدينا اما ان تكون مخالفة لكتاب الله تعالى ولو بالعموم واما ان لا يكون عليها شاهد من الكتاب فلا يجوز العمل بها خصوصا بعد ما رواه في جواب سؤال داود بن فرقد كما في البحار عن بصائر الدرجات قال كتبت اليه عن العلم المنقول عن آبائك واجدادك قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه فكتب بخطه ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه الينا ومن الاجماع ما ادعاه السيد قده في مواضع من كلامه حتى جعل العمل بالخبر الواحد بمنزلة العمل بالقياس في قيام الضرورة على بطلانه ومن العقل ما ذكره ابن قبة من ان العمل بخبر الواحد موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال والعقل يستقل بقبحه على الشارع وانت خبير بانه لا دلالة لشيء من هذه الادلة على المنع عن العمل بخبر الواحد اما الآيات فلان مساقها حرمة العمل بالظن في باب العقائد واصول الدين وعلى فرض تسليم عمومها لمطلق الاحكام الشرعية فغايته ان تكون دالة على المنع عن الظن الحاصل من الخبر الواحد بالعموم فلا بد من تخصيصه بما سيأتي من الادلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد بل نسبة تلك الادلة الى الآيات ليست نسبة التخصيص بل نسبة الحكومة فان تلك الادلة تقتضي القاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرزا للواقع فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع فلا يمكن ان تعمه الادلة الناهية عن العمل بالظن لنحتاج الى التخصيص لكي يقال ان مفاد الآيات الناهية آب عن التخصيص هذا في غير السيرة العقلائية القائمة على العمل بالخبر الموثوق به **واما** السيرة العقلائية فيمكن ان تكون نسبتها الى الآيات الناهية نسبة الورود بل التخصص لان عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن لعدم التفاتهم الى احتمال مخالفة الخبر للواقع فالعمل بخبر الثقة خارج بالتخصص عن العمل بالظن فلا تصلح الآيات الناهية عن العمل به لان تكون رادعة عن السيرة العقلائية القائمة على العمل بخبر الثقة فانه مضافا الى خروج العمل به عن موضوع الآيات

الناهية يلزم الدور المحال لان الردع عن السيرة بالآيات الناهية يتوقف على ان لا تكون السيرة مخصصة لعمومها وعدم كونها مخصصة لها يتوقف على ان تكون رادعة عنها وان منعت عن ذلك كله فلا اقل من ان يكون حال السيرة حال سائر الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد من كونها حاكمة على الآيات الناهية والمحكوم لا يصلح لان يكون رادعا عن الحاكم كما لا يخفى وسيأتي لذلك مزيد توضيح ان شاء الله تعالى **واما** السنة فلان الاخبار الدالة على طرح الخبر المخالف او الذي لا شاهد عليه من الكتاب والعمل بالخبر الموافق او الذي عليه شاهد من الكتاب وان كانت متواترة معنى او اجمالا للعلم بصدور بعضها عن المعصوم وهي آبية عن التخصيص كما لا يخفى على المتأمل فيها الا انه يعلم ايضا بصدور جملة من الاخبار المخالفة للكتاب ولو بالعموم والخصوص او الاطلاق والتقييد ولا يمكننا طرح جميع ما بايدينا من الاخبار المودعة في الكتب لانه يلزم من الاقتصار على ما يستفاد من ظاهر الكتاب تعطيل كثير من الاحكام خصوصا في باب العبادات بل معظم الاحكام انما يستفاد من الاخبار ولو بنينا على الاخذ بظاهر هذه الاخبار الناهية عن العمل بما يخالف الكتاب او الذي لا يوجد له شاهد منه والاقتصار في العمل بما يوافق ظاهر الكتاب يلزم طرح جميع ما بايدينا من الاخبار المخالفة لظاهر الكتاب بالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد وهذا مما لا سبيل الى الالتزام به فلا بد ان يكون المراد من المخالفة غير المخالفة بالعموم والخصوص او الاطلاق والتقييد من المخالفة بالتباين الكلي او بالعموم من وجه بل المخالفة بالعموم والخصوص لا تعد من المخالفة لتأتيهما من الجمع العرفي والتخالف بينهما انما يكون بدويا يزول بالتأمل في مدلولهما فان الاخبار الناهية عن العمل بالخبر المخالف للكتاب لا تعم المخالفة بالعموم والخصوص ولا يبعد ان يكون صدور هذه الاخبار في مقام الرد على الملاحدة الذين كانوا يضعون الاخبار ويدسونها في كتب الاصحاب هدما للشريعة المطهرة حتى نقل عن بعضهم انه قال بعد ما استبصر ورجع الى الحق اني قد وضعت اثني عشر الف حديثا فاقرب المحامل لهذه الاخبار حملها على الخبر المخالف للكتاب بالتباين او بالعموم من وجه وان كان يبعد حملها على المخالفة بالتباين لانه ليس في الاخبار ما يخالف الكتاب بالتباين الكلي حتى ان من يريد الوضع والدس في الاخبار لا يضع ما يخالف الكتاب بالتباين الكلي لانه يعلم انه من الموضوع ولا يبعد ايضا حمل الاخبار الناهية على الاخبار الواردة في باب الجبر والتفويض والقدر ونحو ذلك ويمكن ايضا حمل بعضها على صورة التعارض بين الروايات فيؤخذ بالموافق للكتاب ويطرح المخالف له وكيف كان لا بد من حمل هذه الاخبار على احد هذه المحامل لما عرفت من انه لو بنينا على شمولها للمخالفة بالعموم والخصوص يلزم تعطيل كثير من الاحكام ومما ذكرنا يظهر ما في الاستدلال برواية داود بن فرقد فانه مضافا الى انها من اخبار الآحاد ولا يصلح التمسك بها في المقام لانه يلزم من حجيتها عدم حجيتها لا تشمل العمل بخبر الثقة لانه ليس من افراد قولهم وما لم تعلموا فردوه الينا بل ادلة حجيته تقتضي ان يكون من افراد قولهم ما علمتم انه قولنا فالزموه بالبيان المتقدم في الجواب عن الاستدلال بالآيات الناهية عن العمل بالظن واما الاجماع فموهون بمصير الاكثر الى خلافه مع انه معارض بمثله **واما** الدليل العقلي فقد عرفت ما فيه في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من انه لا يلزم من التعبد بالامارات تحليل الحرام وتحريم الحلال هذا كله في ادلة النافين واما المثبتون لحجية الخبر الواحد فقد استدلوا ايضا بالادلة الاربعة اما الكتاب فبآيات منها آية النبأ قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وتقريب الاستدلال بها يمكن باحد وجهين **الاول** بمفهوم الشرط ببيان انه تعالى علق وجوب التبين عن الخبر بمجيء الفاسق به فاذا انتفى الشرط وكان المخبر عدلا ينتفي وجوب التبين عن خبره واذا لم يجب التبين

عن خبر العادل فاما ان يرد واما ان يقبل ولا سبيل الى الاول لانه يلزم ان يكون العادل اسوء حالا من الفاسق فيتعين الثاني وهو المطلوب لانه لا نعني
بحجية الخبر الواحد الا قبوله ولعل اخذ هذه المقدمة الاخيرة وهي انه لو لم يجب قبول قوله يلزم ان يكون اسوء حالا من الفاسق مبني على كون التبين
واجبا نفسيا ولو كان وجوبه شرطا للعمل بخبر الفاسق فلا نحتاج الى هذه المقدمة فانه على هذا يكون مفاد المنطوق وجوب التبين عند العمل بخبر
الفاسق ومفاد المفهوم عدم وجوب التبين عند العمل بخبر العادل فيتم الاستدلال بلا ضم تلك المقدمة ولا اشكال في ان وجوب التبين يكون شرطيا
لا نفسيا كما يظهر ذلك من التعليل في ذيل الآية فان اصابة القوم بجهالة انما تكون عند العمل بخبر الفاسق لا مطلقا فلا يحتمل الوجوب النفسي في التبين
وذلك واضح **الثاني** بمفهوم الوصف وتقريبه ان الآية الشريفة نزلت في شان الوليد لما اخبر بارتداد بني المصطلق وقد اجتمع في خبر الوليد صفتان
احدهما كونه من الخبر الواحد ثانيهما كون المخبر به فاسقا ولا اشكال ان العلة لوجوب التبين لو كان هو الخبر الواحد لكان بذلك اولى بالذكر من كون
المخبر به فاسقا فان اتصاف الخبر بكونه خبرا واحدا يكون مقدما بالرتبة على اتصافه بالفاسق لان خبر الواحد يكون مقسما للخبر الفاسق والعادل فيكون الخبر
الواحد بمنزلة الموضوع للفاسق وبعبارة اخرى يجتمع في خبر الفاسق وصفان وصف ذاتي وهو كونه خبر الواحد ووصف عرضي وهو كونه فاسقا
ومن المعلوم انه لو اجتمع في الشيء وصفان احدهما ذاتي والآخر عرضي وكان منشأ الحكم هو الوصف الذاتي لكان هو المتعين بالذكر كما عليه
طريقة اهل المحاورة فلو قال اكرم عالما وكان علة الاكرام هو انسانية العالم لا عالميته لانسانه كان الكلام خارجا عن الطريقة المألوفة عند اهل
المحاورة لسبق الانسانية التي هي من الاوصاف الذاتية على العالمية فلو كان المتكلم يتكلم على طبق الطريقة المألوفة وقال اكرم عالما يستفاد من كلامه
لا محالة ان المنشأ للاكرام هو وصف العالمية لا وصف الانسانية وحيث كان المذكور في الآية الشريفة هو الوصف العرضي وهو عنوان
الفاسق فيستفاد منها ان منشأ وجوب التبين هو كون المخبر فاسقا لا كون خبره من الخبر الواحد فاذا لم يكن المخبر فاسقا وكان عادلا فاما ان يجب
قبول خبره بلا تبين واما ان يرد ولا سبيل الى الثاني لانه يلزم ان يكون اسوء حالا من الفاسق فيتعين الاول وهو المطلوب وبما ذكرنا في تقريب
مفهوم الشرط من كون وجوب التبين شرطا للعمل لا مطلقا يظهر عدم الحاجة الى هذه المقدمة في مفهوم الوصف ايضا لاتحاد مفاد المفهوم والمنطوق
فيهما هذا ولكن يمكن الخدشة في الاستدلال على كل من تقريبي مفهوم الوصف ومفهوم الشرط **اما** مفهوم الوصف فلما بيناه في باب المفاهيم
من ان القضية الوصفية ليست ذات مفهوم خصوصا في الوصف الغير المعتمد على الموصوف فانه للتقرب الى مفهوم اللقب في مجرد ذكر الوصف
في القضية لا يقتضي انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف بل اقصاه ان يكون الحكم المذكور في القضية لا يشمل الموصوف الفاقد للوصف يعني عدم
التعرض لحكمه وهذا غير المفهوم فان كون القضية ذات مفهوم لا بد وان يرجع مفادها بالنتيجة الى التعرض لانتفاء الحكم عما عدا المنطوق
وغاية ما تدل عليه القضية الوصفية هو عدم التعرض لحكم ما عدا المنطوق فمن الممكن ان لا يكون المتكلم بصدد بيان تمام افراد الموضوع واقتصر
في البيان على بيان بعض الافراد مع اشتراك الافراد الاخر في الحكم الا انه لمصلحة اخر بيانها فلا دلالة لقوله اكرم عالما على كون المناط في وجوب
الاكرام هو وصف العالمية لا وصف الانسانية لانه من الممكن ان يكون مطلق الانسان يجب اكرامه ولكن لاهمية اكرام العالم اقتصر في الكلام
على بيانه فالآية الشريفة لا تدل على ان تمام المناط لوجوب التبين هو كون المخبر فاسقا حتى ينتفي الحكم عن خبر العادل **واما** مفهوم الشرط فلان

الشرط المذكور في الآية مما يتوقف عليه وجود الجزاء عقلا ولا تكون القضية الشرطية ذات مفهوم اذا كان الشرط مما يتوقف عليه المشروط عقلا
فان ذكر الشرط يكون حينئذ لمجرد فرض وجود الموضوع كقوله ان رزقت ولدا فاختنه وان ركب الامير فخذ ركابه ونحو ذلك من القضايا التي يتوقف تحقق
الجزاء عقلا على وجود الشرط فان مثل هذه القضايا الشرطية لا يكاد يتوهم دلالتها على المفهوم والا كانت كل قضية حملية ذات مفهوم لانها تنحل
الى قضية شرطية مقدمها عنوان الموضوع وتاليها عنوان المحمول وحاصل الكلام انه يعتبر في كون القضية الشرطية ذات مفهوم ان يكون الشرط
المذكور فيها من الشرائط التي لا يتوقف تحقق المشروط على وجود الشرط عقلا بل يمكن فرض وجود الشرط كقوله ان جاءك زيد فاكرمه فان الاكرام
لا يتوقف على مجيء زيد لامكان تحقق الاكرام مع عدم مجيئه ففي مثل ذلك يمكن ان تكون القضية ذات مفهوم بان يكون الشرط قيدا للموضوع بحكمه
فينتفي الحكم عند انتفاء شرطه ويمكن ايضا ان يكون الشرط قيدا للموضوع فيكون مفاد قوله ان جاءك زيد فاكرمه اكرم زيد الجائي فلا تدل القضية
على انتفاء الحكم عن الفاقد للشرط الا ان ارجاع الشرط الى الموضوع خلاف ظاهر القضية بل الظاهر منها بحسب المحاورات العرفية هو ان يكون
الشرط قيدا للحكم فينتفي عند انتفائه واما اذا كان الشرط مما يتوقف عليه وجود المشروط عقلا بحيث لا يمكن فرض وجود المشروط بلا فرض وجود
الشرط فلا يكاد يمكن ان تكون القضية ذات مفهوم فان انتفاء الختان واخذ الركاب في المثالين عند انتفاء الولد وركوب الامير قهري لانتفاء الموضوع
وهذا ليس من المفهوم فان المفهوم هو انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء الشرط لا انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع والا يلزم كما عرفت ان تكون كل
قضية حملية ذات مفهوم لانتفاء المحمول فيها بانتفاء الموضوع والشرط المذكور في الآية الشريفة من جملة الشرائط التي يتوقف عليها وجود الجزاء
عقلا فان التبين عن الخبر فرع وجود الخبر وما يتوقف عليه عقلا والشرط المذكور في الآية هو مجيء الفاسق بالنبأ فانتفاء التبين عند عدم
مجيء الفاسق بالنبأ قهري من باب السالبة بانتفاء الموضوع فلم يؤخذ الموضوع فيها مطلق النبأ والشرط مجيء الفاسق به حتى يقال بانتفاء التبين
عن النبأ عند انتفاء كون الجائي به فاسقا ليثبت عدم التبين عن نبأ العادل بل الشرط في الآية نبأ الفاسق وعدم التبين بانتفاء نبأ الفاسق لعدم
ما يتبين عنه نظير انتفاء الختان عند انتفاء الولد نعم لو كان نزول الآية هكذا النبأ ان كان الجائي به فاسقا فتبينوا كانت الآية ذات مفهوم ويكون
مفادها النبأ ان لم يكن الجائي به فاسقا فلا تتبينوا عنه فتدل على اعتبار نبأ العادل ولكن هذا تصرف في الآية بلا شاهد عليه وخلاف ما
يقتضيه ظاهرها والا فكل قضية يمكن ان يتصرف فيها على وجه ترجع الى كونها ذات مفهوم هذا ولكن الانصاف انه يمكن استظهار كون الموضوع
في الآية مطلق النبأ والشرط هو مجيء الفاسق به من مورد النزول فان موردها كما تقدم كان اخبار الوليد بارتداد بني المصطلق فقد اجتمع
في اخباره عنوانان كونه من الخبر الواحد وكون المخبر به فاسقا والآية الشريفة انما وردت لافادة كبرى كلية لتمييز الاخبار التي يجب التبين عنها عن الاخبار
التي لا يجب التبين عنها وقد علق وجوب التبين فيها على كون المخبر فاسقا فيكون الشرط لوجوب التبين هو كون المخبر فاسقا لا كون الخبر واحدا اذ
لو كان الشرط ذلك لعلق وجوب التبين في الآية عليه لانه بإطلاقه شامل لخبر الفاسق فعدم التعرض لخبر الواحد وجعل الشرط خبر الفاسق
كاشف عن انتفاء التبين في خبر غير الفاسق ولا يتوهم ان ذلك يرجع الى تنقيح المناط او الى دلالة الايماء فان ما بيناه من التقريب ينطبق على
مفهوم الشرط وبالجملة لا اشكال في ان الآية تكون بمنزلة الكبرى الكلية ولا بد من ان يكون مورد النزول من صغرياتها والا يلزم خروج المورد

الشرط الاز من عدم وجود الشرط ١٢

عن العمل وهو قبيح بل العمل بالنسبة الى المورد كالنص وكانه مذكور في الكلام بالنصوصية فلا بد من اخذ المورد مفروض التحقق في موضوع القضية ولما اجتمع في مورد النزول عنوانان وعلق الحكم على احدهما دون الآخر كان الجزاء مترتبا على خصوص ما علق عليه في القضية وهو كون المخبر فاسقا مع فرض وجود العنوان الآخر وعدم دخله في الجزاء والا لعلق الجزاء عليه فيكون مفاد منطوق الآية بعد ضم المورد اليها ان الخبر الواحد ان كان الجائي به فاسقا فتبينوا ومفاد المفهوم ان الخبر الواحد ان لم يكن الجائي به فاسقا فلا تتبينوا فالقضية تكون من القضايا الشرطية التي علق الحكم فيها على ما لا يتوقف عليه الحكم عقلا فتفهم جيدا

تكملة

قد اورد على التمسك بالآية الشريفة لحجية الخبر الواحد بامور ومنها ما يختص بالآية ومنها ما يشترك بينها وبين سائر الادلة التي يستدل بها على حجية الخبر الواحد ولكن الشيخ قده تعرض لها في طي الاستدلال باية النبأ ونحن نقتفي اثره وينبغي ان نقتصر على بيان بعض الاشكالات المهمة فمن الاشكالات التي تختص باية النبأ هو كون المفهوم فيها على تقدير ثبوته معارضا بعموم التعليل في ذيل الآية وهو قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فان المراد من الجهالة عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع وهو مشترك بين خبر العادل والفاسق فعموم التعليل يقتضي وجوب التبين عن خبر العادل ايضا فيقع التعارض بينه وبين المفهوم والترجيح في جانب عموم التعليل لانه اقوى ظهورا من ظهور القضية الشرطية في المفهوم خصوصا مثل هذا التعليل الذي يابى عن التخصيص كما لا يخفى وما يقال من ان النسبة بين المفهوم والتعليل العموم والخصوص المطلق فان المفهوم يختص بخبر العدل الغير المفيد للعلم لان الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم اذ الموضوع في القضية هو الخبر القابل لان يتبين عنه وهو ما لا يكون مفيدا للعلم فالمفهوم خاص بخبر العدل الذي لا يفيد العلم والتعليل عام لكل ما لا يفيد العلم فلا بد من تخصيص عموم التعليل بالمفهوم والا يبقى المفهوم بلا مورد كما هو الشأن في جميع موارد العموم والخصوص فضعيف غايته فان لحاظ النسبة بين المفهوم والتعليل فرع ثبوت المفهوم للقضية الشرطية والمدعى ان عموم التعليل يمنع عن انعقاد الظهور للقضية في المفهوم فلا يكون لها مفهوم حتى يخصص عموم التعليل به خصوصا في مثل المقام مما كان التعليل متصلا بالقضية الشرطية فان احتفاف القضية بالتعليل يوجب عدم ظهور القضية في كونها ذات مفهوم وعلى فرض تسليم ظهورها في المفهوم مع اتصال التعليل بها لا بد من رفع اليد عن ظهورها لان عموم التعليل يابى عن التخصيص فان اصابة القوم بالجهالة لا تحسن في حال من الحالات وهذا لا ينافي البناء على جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة كما اوضحناه في مبحث العام والخاص فان ذلك يختص بما اذا كان العام منفصلا عن القضية التي تكون ذات مفهوم ولم يكن العام علة لما تضمنته القضية من الحكم لا في مثل المقام مما كان العام متصلا بالقضية وكان علة للحكم فان المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص فلا يبقى مجال لثبوت المفهوم للقضية الشرطية هذا ولكن الانصاف انه لا وقع لاصل الاشكال لما فيه اولا انه مبني على ان يكون معنى الجهالة عدم العلم ليشترك فيه خبر العادل مع الفاسق فذلك وليس الامر كذلك بل الجهالة بمعنى السفاهة والركون الى ما لا ينبغي الركون اليه والاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه ولا شبهة في انه يجوز الركون الى خبر العادل والاعتماد عليه كما عليه طريقة العقلاء بخلاف خبر الفاسق فان الاعتماد عليه يعد من السفاهة والجهالة فخبر العادل لا يشارك خبر الفاسق في العلة بل هو خارج عنها موضوعا فان قلت لو لم يصح الاعتماد على خبر الفاسق فكيف اعتمدت الصحابة على خبر الوليد الفاسق وارادوا تجهيز الجيش على قتال

بني المصطلق عند اخبار الوليد بارتدادهم وامتناعهم عن اداء الصدقة قلت ربما يركن الشخص الى ما لا ينبغي الركون اليه غفلة او لاعتقاد انه عادل الخبر فنزلت الآية الشريفة للتنبيه على غفلتهم او لسلب اعتقادهم عن عدالة الوليد وبالجملة لا اشكال في ان الاعتماد على خبر الفاسق يكون من الجهالة دون الاعتماد على خبر العادل وثانيا انه على فرض ان يكون معنى الجهالة عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع لا يعارض عموم التعليل للمفهوم بل المفهوم يكون حاكما على العموم لانه يقتضي الغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع وجعله محرزا له وكاشفا عنه فلا يشمله عموم التعليل لا لاجل تخصيصه بالمفهوم لكي يقال انه يابى عن التخصيص بل لحكومة المفهوم عليه فليس خبر العدل من افراد العموم لان اقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء العلم والمفهوم يقتضي ان يكون خبر العدل علما في عالم التشريع فلا يعقل ان يقع التعارض بين المفهوم وعموم التعليل لان المحكوم لا يعارض الحاكم ولو كان ظهور المحكوم اقوى من ظهور الحاكم او كانت النسبة بينهما العموم من وجه والسر في ذلك هو ان الحاكم انما يتعرض لعقد وضع المحكوم اما بتوسعة الموضوع بادخال ما ليس داخلا فيه واما بتضييقه باخراج ما ليس خارجا عنه كما ذكرنا تفصيله في الجزء الرابع والمفهوم في الآية يوجب تضييق موضوع العام واخراج خبر العادل عنه موضوعا بجعله محرزا للواقع **فان قلت** ان ذلك كله فرع ثبوت المفهوم للقضية الشرطية والمدعى هو ان عموم التعليل واتصاله بها يمنع عن ظهور القضية في المفهوم **قلت** المانع من ثبوت المفهوم ليس الا توهم منافاته لعموم التعليل وعمومه يقتضي عدم كون القضية ذات مفهوم والا فظهورها الاولي في المفهوم مما لا سبيل الى انكاره وبالبيان المتقدم ظهر انه لا منافاة بين المفهوم وعموم التعليل لان ثبوت المفهوم للقضية لا يخصص عموم التعليل بل العموم على حاله والمفهوم يوجب خروج خبر العادل عن موضوعه لا من حكمه ولا يكاد يمكن ان يتكفل العام بيان موضوعه من وضع او رفع بل انما يتكفل حكم الموضوع على فرض وجوده والمفهوم يمنع عن وجوده ويخرج خبر العادل عما وراء العلم الذي هو الموضوع في العام فلا يعقل ان يقع التعارض بينهما وذلك واضح فظهر ان التفصي عن الاشكال لا يحتاج الى القول بان المراد من الجهالة ما يقابل الظن الاطمئناني والآية تدل على حجية كل ظن اطمئناني كما افاده الشيخ قده فان ذلك بعيد للغاية مع امكان التفصي عن الاشكال بوجه قريب وهو ما تقدم فتدبر جيدا ومن الاشكالات التي تختص باية النبأ ايضا هو انه يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم مع ان العام يكون نصا في المورد ولا يمكن تخصيصه بما عدا المورد لانه كان مورد نزول الآية الشريفة هو الاخبار بالارتداد وهو لا يثبت الا بالبينة كما هو الشأن في جميع الموضوعات الخارجية فانه لا يثبت بخبر الواحد الا ما قام الدليل بالخصوص عليه والا فحجية الخبر الواحد تختص بالاحكام فلا بد من تقييد عموم المفهوم بما ينطبق على المورد وحيث ان المورد مما لا يقبل فيه خبر الواحد فلا يدل المفهوم على حجية خبر العدل وفيه ان المورد انما كان اخبار الوليد الفاسق بارتداد بني المصطلق والآية الشريفة انما نزلت في شأنه لبيان كبرى كلية والمورد داخل في عموم الكبرى وهي قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فان خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقا لا في الموضوعات ولا في الاحكام واما المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود والتحقق لانه لم يرد في مورد اخبار العادل بالارتداد بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائية التي لم ترد في مورد خاص قابل للتخصيص باي مخصص فلا مانع من تخصيص عموم المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجية ولا فرق بين المفهوم والعام الابتدائي سوى ان المفهوم كان مما تقتضيه خصوصية في

المنطوق استتبعت ثبوت المفهوم والا فهو كالعام الابتدائي الذي لم يرد في مورد خاص ولا ملازمة بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد حتى اذا كان المنطوق في مورد خاص فالمفهوم ايضا لا بد وان يكون في ذلك المورد بل القدر اللازم هو ان يكون الموضوع في المنطوق عين الموضوع في المفهوم فتأمل ومما ذكرنا ظهر فيما اجاب به الشيخ قده عن الاشكال بقوله وفيه ان غاية الامر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة الى الموضوعات بما اذا تعدد المخبر العادل فكل واحد من خبر العدلين في البينة لا يجب التبين فيه واما لزوم اخراج المورد فممنوع لان المورد داخل في منطوق الآية لا مفهومها وجعل اصل خبر الارتداد مورد الحكم بوجوب التبين اذا كان المخبر به فاسقا ولعدمه اذا كان المخبر به عادلا لا يلزم منه الا تقييد الحكم في طرف المفهوم واخراج بعض افراده وهذا ليس من اخراج المورد المستهجن في شيء انتهى اذ فيه انه بعد تسليم كون مورد المفهوم هو الخبر بالارتداد فلا محالة يلزم خروج المورد عن عموم المفهوم ولا بد حينئذ من تقييد عموم المفهوم بما ينطبق على المورد فاذا كان المورد مما يعتبر فيه التعدد فالمفهوم يختص بالبينة ولا يصح التمسك به لحجية الخبر الواحد لما عرفت من انه لا بد وان يكون كبرى لصغرى المورد فتدبر ومما اشكل على التمسك بآية النبأ امور تختص بمفهوم الآية لا يهمنا التعرض لها لانها واهية جدا فالاولى التعرض لما لا يختص بالآية من الاشكالات بل يعم جميع الادلة الدالة على حجية خبر العدل فمنها وقوع التعارض بينها وبين عموم الآيات الناهية عن العمل بالظن وبما وراء العلم والمرجع بعد التعارض الى اصالة عدم الحجية وفيه ما عرفت سابقا من انه لا مجال لتوهم المعارضة لان ادلة الحجية التي منها مفهوم الآية تقتضي خروج العمل بخبر العدل عن كونه عملا بالظن او بما وراء العلم بالحكومة بالبيان المتقدم هذا مع ان النسبة بين المفهوم مثلا والآيات الناهية عن العمل بالظن هي العموم والخصوص لانه يختص بخبر العدل الذي لا يفيد العلم ولا يعم ما يفيد العلم فان المفهوم يتبع المنطوق في العموم والخصوص ولا اشكال في ان المنطوق يختص بخبر الفاسق الذي لا يفيد العلم كما يظهر من التعليل فالمفهوم ايضا يختص بذلك وتكون النسبة بينه وبين عموم الآيات العموم والخصوص والصناعة تقتضي تخصيص عمومها بما عدا خبر العدل وما ربما يتوهم من ان الآيات الناهية ايضا مختصة بصورة التمكن من العلم وبما عدا البينة وبعد تخصيصها بذلك تنقلب النسبة بينها وبين المفهوم الى العموم من وجه بعدما كانت النسبة العموم والخصوص المطلق لان المفهوم وان كان يختص بما لا يفيد العلم ولكن يعم صورة التمكن من تحصيل العلم وعدمه والآيات الناهية وان كانت اعم من خبر العدل وغيره الا انها تختص بصورة التمكن من العلم فيقع التعارض بينهما في خبر العدل مع التمكن من العلم وبعد التعارض يرجع الى اصالة عدم الحجية فضعيف غايته فان انقلاب النسبة مبني على ملاحظة العام اولا مع بعض المخصصات وتخصيصه به ثم ملاحظة النسبة بينه وبين المخصصات الاخر فربما تنقلب النسبة بينه وبينها الى نسبة اخرى ولكن هذا مما لا وجه له فان نسبة العام الى جميع المخصصات على حد سواء ولا بد من تخصيصه بالجميع في عرض واحد الا اذا كان التخصيص بالجميع يوجب الاستيعاب او التخصيص المستهجن وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث التعادل والتراجيح ففي المقام خبر العدل ومورد عدم التمكن من العلم والبينة والفتوى كلها في عرض واحد خارجة عن عموم الآيات الناهية عن العمل بالظن بالتخصيص وذلك ايضا واضح ومما اورد على التمسك بالآية هو انه لو دلت على حجية الخبر الواحد لكان من جملة افراده الاجماع الذي اخبر به السيد ره على عدم حجية خبر الواحد فانه من افراد الخبر العادل وقد اخبر برأي المعصوم عليه السلام وهذا الاشكال ايضا لا يختص بمفهوم آية النبأ بل يعم جميع الادلة خبير بما فيه فانه يرد عليه مضافا الى انه من الاجماع المنقول الذي لا اعتبار به ومضافا الى معارضته بالاجماع الذي اخبر به الشيخ ره على حجية خبر العدل

انه

انه يلزم من دخول خبر السيد ره خروجه ولا يمكن ان تشمل ادلة اعتبار اخبار الآحاد ما يلزم من اعتباره عدمه مع انه يمكن ان يقال بقيام الاجماع على عدم اعتبار ما اخبر به السيد ره حتى من نفس السيد ره لان حكاية السيد الاجماع على عدم حجية خبر العدل يشمل خبره نفسه فيكون قد حكى الاجماع على عدم اعتبار قوله فتأمل ومن الاشكالات التي لا تختص بمفهوم آية النبأ اشكال شمول ادلة الحجية للاخبار الحاكية لقول الامام ع بواسطة او بوسائط كاخبار الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن الصفار عن العسكري ع ويمكن تقريب هذا الاشكال بوجوه **الاول** دعوى انصراف الادلة عن الاخبار بالواسطة وهذا الوجه ضعيف غايته فانه لا موجب للانصراف مع ان كل واسطة من الوسائط انما تخبر عن الخبر السابق عليها فكل لاحق يخبر عن سابقه بلا واسطة ويتلو هذا الوجه في الضعف الوجه الثاني وهو دعوى انه لا يترتب على خبر الوسائط اثر شرعي يصح التعبد به فان المخبر به بخبر الشيخ هو قول المفيد والمخبر به بخبر المفيد هو قول الصدوق ره ولا اثر لقول الشيخ ره والمفيد والصدوق بحيث يصح باعتباره التعبد باخبارهم وانت خبير بانه يكفي في صحة التعبد كون المتعبد به مما له دخل في موضوع الحكم وكل واحد من سلسلة الوسائط له دخل في ثبوت قول العسكري عليه السلام لانه واقع في طريق اثبات قوله ع وهذا الاثر يكفي في صحة التعبد به فهذا الوجه ضعيف غايته نعم يمكن تقريب هذا الاشكال بوجوه اخر ليس بهذه المثابة من الضعف نتعرض لبيانها ان شاء الله تعالى **الوجه الثالث** دعوى انه يلزم اثبات الموضوع بالحكم بالنسبة الى الوسائط فان اخبار المفيد للشيخ قده واخبار الصدوق للمفيد واخبار الصفار للصدوق ليس محرزا بالوجدان بل المحرز بالوجدان هو اخبار الشيخ عن المفيد بسماع منه او اخذه من كتابه واما الوسائط فليس شيء من اخبارها محرزا بالوجدان بل انما يراد اثباتها بالتعبد والحكم بتصديق العادل فيلزم ان يكون الحكم بتصديق العادل مثبتا لاصل اخبار الوسائط مع ان خبر الوسائط يكون موضوعا لهذا الحكم فلا بد وان يكون الخبر في المرتبة السابقة محرزا اما بالوجدان واما بالتعبد ليحكم عليه بوجوب تصديقه لان نسبة الموضوع الى الحكم نسبة المعروض الى العرض فلا يعقل ان يكون الحكم موجدا للموضوع لاستلزامه الدور والمحال ولكن لا يخفى عليك فساد هذا الوجه ايضا فان الذي لا يعقل هو اثبات الحكم موضوع شخصه لا اثبات موضوع لحكم اخر فان هذا بمكان من الامكان والمقام يكون من هذا القبيل فان خبر المفيد انما يثبت بوجوب تصديق الشيخ ره في اخباره عنه الذي فرضنا انه محرز بالوجدان واذا ثبت خبر المفيد بوجوب تصديق الشيخ يعرض عليه وجوب التصديق ومن وجوب تصديق المفيد يثبت خبر الصدوق ره فيعرض عليه وجوب التصديق وهكذا الى ان ينتهي الى اول سلسلة الوسائط فكل حكم لموضوع مثبت لموضوع اخر يترتب عليه حكم اخر فتكون موضوعات متعددة لاحكام متعددة غايته ان الاحكام تكون من سنخ واحد وتعدد الاحكام انما نشأ من انحلال قضية صدق العادل كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقية حيث انها تنحل الى احكام متعددة حسب ما لموضوعها من الافراد والحاصل ان خبر المنقول عنه يثبت بالتعبد بتصديق الناقل فلا يلزم اثبات الحكم لموضوع شخصه **الوجه الرابع** هو انه يلزم ان يكون الاثر الذي بلحاظه وجب تصديق العادل نفس تصديقه من دون ان يكون في البين اثر اخر كان وجوب التصديق بلحاظه وتوضيح ذلك هو ان التعبد بالاصول والامارات القائمة على الموضوعات الخارجية انما هو باعتبار ما يترتب عليها من الآثار الشرعية ولا بد ان تكون تلك الآثار مترتبة على الموضوعات بادلتها ليصح التعبد بالامارة بلحاظ تلك الآثار مثلا التعبد بخبر العدل القائم على عدالة زيد ووجوب تصديقه انما يكون باعتبار ما يترتب على عدالته من الآثار من جواز الصلوة

خلفه

خلفه والطلاق عنده ونحو ذلك من الآثار الشرعية المترتبة على عدالة زيد فلا بد وان يكون ترتب الأثر على الموضوع مفروغا عنه ليصح التعبد بالأمارة القائمة على ذلك الموضوع والحكم بوجوب تصديقها فاذا كان الخبر بلا واسطة كاخبار زرارة عن الصادق عليه السلام بوجوب شيء او حرمته فلا اشكال في صحة التعبد بقول زرارة والحكم بوجوب تصديقه لانه يترتب على ذلك قول الصادق عليه السلام من وجوب الشيء او حرمته واما اذا كان الخبر مع الواسطة كاخبار الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن الصفار عن العسكري عليه السلام فالتعبد بخبر الشيخ ووجوب تصديقه في اخباره عن المفيد مما لا يترتب عليه اثر شرعي سوى نفس هذا الحكم وهو وجوب التصديق ووجوب التصديق وان كان من الاحكام والآثار الشرعية الا انه لا بد وان يكون بلحاظ ما يترتب على المخبر به بخبر العادل من الآثار ولا يعقل ان يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه وبعبارة اخرى ان اخبار الشيخ عن المفيد وان كان يترتب عليه اثر شرعي وهو وجوب تصديقه الا ان هذا الأثر لم يكن ثابتا لخبر الشيخ مع قطع النظر عن دليل اعتبار قوله والحكم بوجوب تصديقه بل جاء من نفس وجوب التصديق فيلزم ان يكون الأثر الذي بلحاظه وجب تصديق العادل نفس وجوب التصديق وهو لا يعقل وقد ظهر ان هذا الاشكال لا يختص بالوسائط بل يأتي في آخر السلسلة وهو اخبار الشيخ المحرز بالوجدان بخلاف الاشكال الثالث فانه يختص بالوسائط ولا يشمل آخر السلسلة ولا يخفى ان هذا الاشكال انما يتوجه بناء على ان يكون المجعول في باب الأمارات منشأ انتزاع الحجية اما بناء على ما هو المختار من ان المجعول في باب الطرق والأمارات نفس الكاشفية والوسطية في الاثبات فلا اشكال حتى يحتاج الى التفصي عنه فانه لا يلزم شيء مما ذكر لان المجعول في جميع السلسلة هو الطريقية الى ما يؤدي اليه اي شيء كان المؤدي فقول الشيخ طريق الى قول المفيد وقول المفيد طريق الى قول الصدوق وهكذا الى ان ينتهي الى قول زرارة الحاكي لقول الامام عليه السلام ولا يحتاج في جعل الطريقية الى ان يكون في نفس مؤدى الطريق اثر شرعي بل يكفي انتهاء الأثر ولو بالف واسطة كما في المقام فان جعل الطريقية لاقوال السلسلة لمكان انها تنتهي الى قول الامام عليه السلام فيكون جميع الاقوال واقعة في طريق اثبات الحكم الشرعي فتدبر ويمكن تقريب الوجه الرابع بوجه آخر لعله يأتي حتى بناء على المختار من كون المجعول نفس الطريقية وان شئت فاجعله خامس الوجوه وهو انه لو عم دليل الاعتبار للخبر مع الواسطة يلزم ان يكون الدليل حاكما على نفسه وتحد الحاكم والمحكوم وتقريب ذلك هو ان ادلة اعتبار الأصول والأمارات انما تكون حاكمة على الادلة الاولية المتكفلة لبيان الاحكام المترتبة على موضوعاتها الواقعية من الواجبات والمحرمات وغير ذلك من الاحكام التكليفية والوضعية ومعنى حكومتها هو انها مثبتة لتلك الاحكام فلو فرضنا ان مؤدى الأمارة كان اخبار العدل كاخبار الشيخ عن المفيد فالذي يترتب على اخبار الشيخ هو وجوب تصديقه ومفاد الدليل الدال على اعتبار قول الشيخ ايضا هو وجوب التصديق والمفروض ان دليل الاعتبار يكون حاكما على الاحكام الواقعية والحكم الواقعي المترتب على خبر الشيخ هو وجوب تصديقه الجائي من قبل دليل الاعتبار ومفاد دليل الاعتبار ايضا هو وجوب التصديق فيلزم ان يكون وجوب التصديق حاكما على نفسه ونظير هذا الاشكال يأتي في حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي فان في كل من الشك السببي والمسببي يقين سابق وشك لاحق فيعمه دليل اعتبار الاستصحاب وليس في البين الا قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك فلو كان الاصل السببي حاكما على الاصل المسببي كان دليل الاعتبار حاكما على نفسه نعم لو كان لكل من الاصل الجاري في الشك السببي والمسببي دليل يخصه امكن ان يكون احد الدليلين حاكما على الآخر هذا والتحقيق في حل الاشكال الرابع مع ما

يتلوه

يتلوه من الوجه الخامس هو ان يقال ان دليل الاعتبار وان كان بحسب الصورة قضية واحدة الا انه ينحل الى قضايا متعددة ويكون الملحوظ فيه طبيعة الأثر فاذا فرضنا ان سلسلة سند الروايات تنتهي بالأخرة الى الرواية الحاكية لقول الامام عليه السلام فدليل التعبد ينحل الى قضايا متعددة حسب تعدد السلسلة ويكون لكل منها اثر يخصه غير الأثر المترتب على الآخر ولا يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم بل تكون كل قضية حاكمة على غيرها فان المخبر به بخبر الصفار الحاكي لقول العسكري عليه السلام في مبدأ السلسلة لما كان حكما شرعيا من وجوب الشيء او حرمته وجب تصديق الصفار في اخباره عن العسكري بمقتضى ادلة خبر العادل فيكون وجوب تصديق الصفار من الآثار الشرعية على خبر الصفار فالصدوق الحاكي لقول الصفار قد حكى موضوعا ذا اثر شرعي فيعم قول الصدوق دليل الاعتبار ويجب تصديقه في اخبار الصفار فيكون وجوب التصديق اثرا شرعيا مترتبا على قول الصدوق ثم ان المفيد الحاكي لقول الصدوق قد حكى موضوعا ذا اثر شرعي فيجب تصديقه ايضا وهكذا الى ان ينتهي الى قول الشيخ المحرز بالوجدان فكل لاحق يخبر عن موضوع سابق ذي اثر غاية الامر ان الآثار تكون من سنخ واحد ولا محذور في ذلك اذا انتهت الآثار الى اثر مغاير وهو وجوب الشيء او حرمته الذي حكاه عن الامام عليه السلام مبدأ السلسلة وهو الصفار فلا يلزم ان يكون الأثر المترتب على التعبد بالخبر بلحاظ نفسه ولا حكومة الدليل على نفسه لما عرفت من تغاير الآثار وتغاير الحاكم والمحكوم اما الأول فلان اثر التعبد بكل خبر باعتبار ما يترتب عليه من وجوب التصديق في المرتبة السابقة على التعبد واما الثاني فلان دليل الاعتبار اللاحق يكون حاكما على الحكم المترتب على الموضوع السابق عليه والمنشأ في ذلك هو انحلال قضية وجوب تصديق العادل وانتهاء اخبار السلسلة الى قول الامام عليه السلام فبهذه المقدمتين يرتفع الاشكال الرابع والخامس ومن ذلك يظهر عدم الاشكال في حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي فان انحلال قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك الى ما لليقين والشك من الافراد يقتضي حكومة احد الفردين على الآخر لا حكومته على نفسه كحكومة احد فردي دليل الاعتبار فيما نحن فيه على الآخر غاية الامر ان الحكومة في باب الاصل السببي والمسببي تقتضي اخراج الاصل المسببي عن تحت قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك وحكومة دليل الاعتبار فيما نحن فيه تقتضي ادخال فرد في دليل الاعتبار فان وجوب تصديق الشيخ في اخباره عن المفيد يقتضي وجوب تصديق المفيد في اخباره عن الصدوق فوجوب تصديق الشيخ يدخل فردا تحت عموم وجوب التصديق بحيث لولاه لما كان داخلا فيه ولعل خفاء الفرق بين الحكومة في الاصل السببي والمسببي وفيما نحن فيه من ان هناك باخراج فرد عن العموم وفي المقام بادخال فرد فيه اوجب ان يضرب على عبارة الشيخ قده في بعض نسخ الرسائل مما كانت تتضمن تنظير المقام بالاصل السببي والمسببي ولا يخفى ان عبارة الشيخ في بيان الاشكالات والاجوبة مضطربة فان جملة من العبارات تتكفل الاشكال الثالث وجملة منها تتكفل الاشكال الرابع ولذا ترى

لا يخفى ان طريق حل الاشكال الثالث وهو اثبات الموضوع بالحكم مع طريق حل الاشكال الرابع وان كان امرا واحدا وهو انحلال القضية الى قضايا متعددة الا ان حل الاشكال الثالث انما يكون بلحاظ آخر السلسلة وهو خبر الشيخ المحرز بالوجدان فان وجوب تصديق الشيخ هو الذي يثبت موضوعا آخر وهو خبر المفيد عن الصدوق وحل الاشكال الرابع انما هو بلحاظ مبدأ السلسلة وهو الراوي عن الامام عليه السلام فان وجوب تصديق الصفار هو الذي يترتب عليه الأثر غير وجوب التصديق وهو ثبوت قول العسكري عليه السلام ثم يكون وجوب تصديق الصفار اثرا لاخبار الصدوق عنه وهكذا الى ان ينتهي الى آخر السلسلة

على كثير من نسخ الكتاب في هذا المقام وعليك بالتأمل التام في ما ذكرنا هذا تمام الكلام فيما يتعلق بآية النبأ من تقريب الاستدلال بها والاشكالات المتوجهة عليه وقد بقي بعض الاشكالات ولكن لا يهمّ التعرض لها لوضوح فسادها فراجع فوائد الشيخ قده ومن جملة الآيات التي استدل بها على حجية خبر الاحاد قوله تع فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وفي تقريب الاستدلال بها على وجه يندفع ما اورد على الاستدلال بها يترتب من امور **الاول** كلمة لعل بما انها تستعمل تدل على ان ما يليها يكون من العلل الغائية لما قبلها سواء في ذلك التكوينيات والتشريعيات وسواء كان ما يلوها من الافعال الاختيارية التي يمكن تعلق الارادة بها او من الموضوعات الخارجية التي لا يصح ان يتعلق بها الارادة فانه على جميع التقادير كلمة لعل تقتضي ان يكون ما يليها علة غائية لما قبلها فاذا كان ما يليها من الافعال الاختيارية التي تصلح لان يتعلق بها الارادة الفاعلية والآمرية كان لا محالة بحكم ما قبلها فان كان ما قبلها واجبا يكون ما يليها ايضا واجبا وان كان مستحبا فكذلك فان جعل الفعل الاختياري غاية للواجب او للمستحب يلازم وجوب ذلك الفعل واستحبابه والا لم يكن من العلل الغائية وبالجملة لا اشكال في استفادة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب علته الغائية اذا صح ان يتعلق الطلب بها من حيث كونها فعلا اختياريا قابلا لتعلق الارادة به وفي الآية الشريفة جعل التحذر علة غائية للانذار ولما كان الانذار واجبا كان التحذر ايضا واجبا وسيأتي ان المراد من التحذر هو التحذر من حيث العمل بقول المنذر لا مجرد الخوف فهو من الافعال الاختيارية التي يصح ان يتعلق التكليف بها واذا تامل المتأمل في موارد استعمال كلمة لعل يرى ان في جميع الموارد ما بعدها يكون في حكم ما قبلها من حيث الوجوب والاستحباب ان كان ما بعدها من الافعال الاختيارية **الامر الثاني** المراد من الجمع في قوله تع ليتفقهوا وفي قوله لينذروا وفي قوله يحذرون هو الجمع الاستغراقي الافرادي لا المجموعي الارتباطي لوضوح ان المكلف بالتفقه هو كل فرد فرد من افراد الطائفة النافرة او المتخلفين على الوجهين في تفسير الآية وليس المراد تفقه مجموع الطائفة من حيث المجموع كما انه ليس المراد انذار المجموع بل المراد ان يتفقه كل واحد من النافرين او المتخلفين وينذر كل واحد منهم وبالجملة كان المراد من الجمع في قوله تع يحذرون هو الجمع الاستغراقي الافرادي كذلك المراد من الجمع في قوله تع ليتفقهوا ولينذروا هو الجمع الافرادي **الامر الثالث** ليس المراد من الحذر مجرد الخوف والتحذر القلبي بل المراد منه هو التحذر الخارجي وهو يحصل بالعمل بقول المنذر وتصديق قوله والجري على ما يقتضيه من الحركة والسكون وليس المراد ايضا الحذر عند حصول العلم من قول المنذر بل مقتضى الاطلاق والعموم الاستغراقي في قوله تع لينذروا هو وجوب الحذر مطلقا حصل العلم من قول المنذر او لم يحصل غايته انه يجب تقييد اطلاقه بما اذا كان المنذر عدلا لقيام الدليل على عدم وجوب العمل بقول الفاسق كما هو مفاد منطوق آية النبأ وبعد العلم بهذه الامور لا اظن يشكل احد في دلالة الآية الشريفة على حجية خبر العدل فان مفادها بعد ضم الامور السابقة هو وجوب قبول قول المنذر والحذر منه عملا عند اخباره بما تفقه من الحكم الشرعي اذا كان المنذر عدلا ولا نعني بحجية خبر الواحد الا ذلك فيكون مفاد الآية الشريفة مفاد سائر الادلة الدالة على حجية قول العدل في الاحكام وبما ذكرنا من تقريب الاستدلال يمكن دفع جميع ما ذكر من الاشكالات على التمسك بالآية الشريفة منها ان غاية ما دل عليه الآية هو مطلوبية الحذر عقيب الانذار الا انها ليس لها اطلاق يعم صورة عدم حصول العلم من قول المنذر

وانت خبير بانه بعد ما عرفت من ان المراد من الجمع هو العام الاستغراقي لا يبقى موقع لهذا الاشكال فانه اي اطلاق يكون اقوى من اطلاق الآية بالنسبة الى حالتي حصول العلم من قول المنذر وعدمه ومنها ان وجوب الحذر انما يكون عقيب انذار المنذر بما تفقه والتفقه عبارة عن العلم باحكام الدين من الواجبات والمحرمات الواقعية فلا بد وان يكون المنذر بالفتح عالما بان انذار المنذر بالكسر كان بالمحرمات والواجبات الواقعية فيختص اعتبار قول المنذر بما اذا حصل للمنذر بالفتح العلم بالحكم الشرعي من قوله ولا يخفى ان هذا الاشكال وان كان بالنتيجة يتحد مع الاشكال السابق الا ان طريق الاشكال يختلف كما هو واضح وهذا الاشكال يتلو السابق في الفساد فان نفس الآية تدل على ما انذر به المنذر يكون من الاحكام لان قول المنذر اذا جعل طريقا اليها واحرز لها فيجب اتباع قوله والبناء على انه هو الواقع كما هو الشأن في سائر الادلة الدالة على اعتبار الطرق والامارات فان نتيجة دليل الاعتبار كون مؤدى الطريق هو الواقع لا يحمل المؤدى حتى يرجع الى التصويب بل جعل الطريقية يقتضي ذلك ومن هنا كانت ادلتها حاكمة على الادلة المتكفلة للاحكام الواقعية فالآية بنفسها تدل على ان ما انذر به المنذر يكون من الاحكام الواقعية ومنها ان الحذر انما يجب عقيب الانذار والانذار ليس مطلق الاخبار عن الحكم بل هو الاخبار المشتمل على التخويف والتخويف ليس من شأن الراوي بل هو من شأن المفتي والواعظ فالآية تدل على حجية قول المفتي لا قول الراوي وفيه ان الانذار وان كان هو الاخبار المشتمل على التخويف الا انه اعم من الصراحة والضمنية فانه يصدق الانذار على الاخبار المتضمن للتخويف ضمنا وان لم يصرح به المنذر والا لم يصدق الانذار على فتوى المفتي فانه ليس في الفتوى التصريح بالتخويف مع ان المستشكل سلم صدق الانذار على الفتوى ولا فرق بين الفتوى والرواية في ان كلا منهما يشتمل على التخويف ضمنا فان الاخبار بالوجوب يتضمن الاخبار بما يستتبع مخالفته من العقاب فلا قصور في الآية لو لم نكن اظهر من آية النبأ في الدلالة على حجية خبر العدل فلا تقصر عنها فتامل جيدا وقد استدل على حجية الخبر الواحد بآيات اخر كآية السؤال وآية التصديق ولكن في دلالتها تامل فراجع فرائد الشيخ قده **واما السنة** فهي على طوائف منها الاخبار العلاجية المتكفلة لبيان حكم الروايات المتعارضة من الترجيح بالاشهرية والاعدلية والاوثقية وغير ذلك من المرجحات ومع فقدها فالتخيير فانها ظاهرة الدلالة في حجية الخبر الواحد عند عدم ابتلائه بالمعارض ووجوب الاخذ به مع عدم العلم بصدقه او بمضمونه لان الترجيح بالاوثقية والاعدلية لا يكاد يمكن الا مع عدم العلم بالصدور والمضمون نعم ليس فيها اطلاق يعم جميع اخبار الآحاد لانها مسوقة لبيان حكم التعارض والقدر المتيقن دلالتها على حجية الخبر الموثوق به صدورا ومضمونا كما يدل على الاول الترجيح باشهرية الرواية بين الرواة او وثاقة الراوي وعدالته فان هذه المرجحات كلها ترجع الى اعتبار الخبر الموثوق صدوره وعلى الثاني الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة ومنها الاخبار الواردة في ارجاع الائمة صلوات الله عليهم بعض اصحابهم الى بعض في اخذ الفتوى والرواية كارجاعه ع الى زرارة بقوله ع اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس واشار الى زرارة وقوله ع واما ما رواه زرارة عن ابي فلا يجوز رده وقوله ع العمري ثقة فما ادى اليك عني فعني يؤدي وغير ذلك من الاخبار التي يستفاد منها اعتبار الخبر الموثوق به وهي كثيرة مستفيضة ومنها ما دل على وجوب الرجوع الى الرواة والعلماء كقوله ع في خبر الاحتجاج واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا الخبر ومنها الاخبار الواردة في الرجوع الى كتب بني فضال ولا اشكال في انه يستفاد من المجموع اعتبار الخبر الموثوق به بل يستفاد من بعضها ان الاعتماد على خبر الثقة كان مفروغا عنه عند الاصحاب مركوزا

فى اذهانهم ولذلك قد ورد فى كثير من الاخبار السؤال عن وثاقة الراوى بحيث يظهر منها ان الكبرى مسلمة والسؤال كان عن الصغرى فلا يتوهم ان هذه الاخبار من اخبار الآحاد ولا يصح الاستدلال بها لمثل المسئلة فانها لو لم تكن اغلب الطوائف متواترة معنى فلا اشكال فى مجموعها متواترة اجمالا للعلم بصدور بعضها عنهم صلوات الله عليهم اجمعين والانصاف ان التتبع فى هذه الاخبار يوجب القطع باعتبار الخبر الموثوق **واما** الاجماع فقد ذكر فى تقريره وجوه من الاجماع القولى والعملى وسيرة المسلمين وطريقة العقلاء وينبغى اولا بيان الفرق بين هذه الوجوه ثم تعقيبه بصحة الاستدلال بها فنقول اما الاجماع القولى فهو عبارة عن اتفاق ارباب الفتوى على الفتوى بحكم فرعى او اصولى وطريق احراز ذلك انما يكون من تتبع اقوالهم فى كتبهم ورسائلهم واما الاجماع العملى فهو عبارة عن عمل المجتهدين فى المسئلة الاصولية بحيث يستندون اليها فى مقام الاستنباط ويعتمدون عليها عند الفتوى كاجماعهم على التمسك بالاستصحاب فى ابواب الفقه سواء اجمعوا على الفتوى بحجيته ايضا او كان مجرد الاجماع على الاستناد اليه فى مقام الاستنباط غاية انه فى صورة الاجماع على الفتوى يجتمع الاجماع القولى والعملى وان الاجماع العملى لا يكون الا فى المسائل الاصولية التى تقع فى طريق الاستنباط ولا معنى للاجماع العملى فى المسائل الفرعية لاشتراك المجتهد فى العمل بها مع غيره وليس العمل فى المسئلة الفرعية من مختصات المجتهد بما انه مجتهد والاجماع الذى يكون من الادلة انما هو اجماع المجتهدين بما انهم مجتهدون فالاجماع العملى لا يكاد يتحقق فى المسائل الفرعية بل يختص بالمسائل الاصولية **واما** السيرة فهى عبارة عن عمل المسلمين بما انهم مسلمون وملتزمون باحكام الشريعة ولا اشكال فى كشفها عن رضا صاحب الشريعة اذا علم استمرارها الى ذلك الزمان اذ من المستبعد جدا بل من المحال عادة استقرار سيرة المسلمين واستمرار عملهم على الشئ من عند انفسهم من دون ان يكون ذلك بامر الشارع ودستوره ولو سلم انه يمكن تحقق السيرة لا عن امره فلا اقل من انها تكشف عن رضاه والا كان عليه الردع اظهارا للحق وازاحة للباطل نعم يعتبر فى حجية السيرة ان تكون من الملتزمين بالشريعة والمتدينين بها فلا عبرة بسيرة العوام الذين لا يبالون بمخالفة آداب الشريعة ويصغون الى كل ناعق لوضوح ان سيرتهم لا تكشف عن رضا المعصوم لعدم ارتداعهم بردعه **واما** طريقة العقلاء فهى عبارة عن استمرار عمل العقلاء بما هم عقلاء على شئ سواء انتحلوا الى ملة ودين او لم ينتحلوا ومنهم المسلمون وسواء كان ما استمرت عليه طريقتهم من المسائل الاصولية او من المسائل الفقهية وقد يعبر عن الطريقة العقلائية ببناء العرف والمراد منه العرف العام كما فى ان بناء العرف فى المعاملة الكذائية على كذا وليس بناء العرف شيئا يقابل الطريقة العقلائية ولا اشكال ايضا فى اعتبار الطريقة العقلائية وصحة التمسك بها فان مبدأ الطريقة العقلائية لا يخلو اما ان يكون لقهر قاهر وجبر سلطان جائر قهر جميع عقلاء عصر على تلك الطريقة واتخذها العقلاء فى الزمان المتأخر طريقة لهم واستمرت الى ان صارت من مرتكزاتهم واما ان يكون مبدؤها امر نبى من الانبياء بها فى عصر حتى استمرت واما ان تكون ناشئة عن فطرتهم المرتكزة فى اذهانهم حسبما اودعها الله تعالى فى طباعهم بمقتضى الحكمة البالغة حفظا للنظام ولا يخفى بعد الوجه الاول بل استحالته عادة وكذا الوجه الثانى فالمتعين هو الوجه الثالث ولكن على جميع الوجوه الثلث يصح الاعتماد عليها والاتكال بها فانها اذا كانت مستمرة الى زمان الشارع وكانت بمنظر منه ومسمع وكان متمكنا من ردعهم ومع هذا لم يردع عنها فلا محالة يكشف كشفا قطعيا عن رضا صاحب الشرع بالطريقة والا لردع عنها كما ردع عن كثير من بناءات الجاهلية ولو كان قد ردع عنها لنقل الينا لتوفر الدواعى الى نقله ومن ذلك يظهر انه لا يحتاج فى اعتبار

الطريقة العقلائية الى امضاء صاحب الشرع لها والتصريح باعتبارها بل يكفى عدم الردع عنها فان عدم الردع عنها مع التمكن منه يلازم الرضاء بها وان لم يصرح بالامضاء نعم لا يبعد الحاجة الى الامضاء فى باب المعاملات لانها من الامور الاعتبارية التى تتوقف صحتها على اعتبارها ولو كان المعتبر غير الشارع فلا بد من امضاء ذلك ولو بالعموم او الاطلاق وتظهر الثمرة فى المعاملات المستحدثة التى لم تكن فى زمان الشارع كالمعاملة المعروفة فى هذا الزمان بالبيمة فانها اذا لم تندرج فى عموم احل الله واوفوا بالعقود ونحو ذلك فلا يجوز ترتيب آثار الصحة عليها واذ قد عرفت الفرق بين هذه الوجوه الاربعة فى تقرير الاجماع فاعلم انه يصح التمسك بالاجماع القولى المحكى عن الشيخ قده على اعتبار حجية خبر الثقة اذا فرض انه يكشف كشفا قطعيا عن راى المعصوم عليه السلام او عن وجود دليل معتبر عند الكل والا فلا عبرة به **واما** الاجماع العملى فهو وان كان متحققا فى المقام لما عرفت فى صدر المبحث من حصول الاتفاق على التمسك بما فى الكتب المعتبرة من الاخبار الا انه لا يصح التمسك المقام بمثل هذا الاجماع العملى والاعتماد عليه لما تقدم من اختلاف مشرب المجمعين فى ذلك فان بعضهم يعمل بها لكونها مقطوعة الصدور فى نظره وبعضهم يعمل بها لكونها تفيد الظن مع بنائه على حجية مطلق الظن بدليل الانسداد وبعضهم يعمل بها لكونها مما قام الدليل على اعتبارها فالاجماع العملى فى المقام يكون من الاجماع التقييدى الذى لا عبرة به فى شئ من المقامات **واما** سيرة المسلمين فلا اشكال فى حجيتها والاعتماد عليها لكن اذا كان الذى قامت السيرة عليه من الامور التوقيفية التى من شأنها ان تتلقى من الشارع فانها تكشف لا محالة عن الجعل الشرعى فيما قامت السيرة عليه واما فى الامور الغير التوقيفية التى كانت تنالها يد العرف والعقلاء قبل الشرع فمن المحتمل قريبا رجوع سيرة المسلمين الى طريقة العقلاء ولكن ذلك لا يضر بجواز الاستدلال بها فانه كما ان استمرار طريقة العقلاء يكشف عن رضا صاحب الشرع بها كذلك سيرة المسلمين تكشف عن ذلك غاية الامر انه فى مورد اجتماع السيرة والطريقة يكونان من قبيل تعدد الدليل على امر واحد وذلك لا يضر بصحة الاستدلال بكل واحد منهما ولا اشكال فى قيام سيرة المسلمين على العمل بخبر الثقة واستمرارها الى زمان الائمة صلوات الله عليهم فتكون السيرة من جملة الادلة الدالة على حجية خبر الثقة **واما** طريقة العقلاء فهى عمدة ادلة الباب بحيث لو فرض انه كان سبيل للمناقشة فى بقية الادلة فلا سبيل الى المناقشة فى الطريقة العقلائية القائمة على الاعتماد بخبر الثقة والاتكال عليه فى محاوراتهم بل على ذلك يدور رحى نظامهم ويمكن ان يكون ما ورد من الاخبار المتكفلة لبيان جواز العمل بخبر الثقة من الطوائف المتقدمة كلها امضاء لما عليه بناء العقلاء وليس فى مقام تأسيس جواز العمل به لما تقدم من انه ليس للشارع فى تبليغ احكامه طريق خاص بل طريق تبليغها هو الطريق الجارى بين الموالى والعبيد العرفية من دون ان يكون له طريق مخترع وحال الخبر الموثوق به عند الموالى والعبيد حال العلم فى جواز الركون اليه والالزام والالتزام به فى مقام المخاصمة والمحاججة ومنه يظهر ان الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة حتى يتوهم انها تكفى للردع عن الطريقة العقلائية لان العمل بخبر الثقة فى طريقة العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم بل هو من افراد العمل بالعلم لعدم التفات العقلاء الى مخالفة الخبر للواقع لما قد جرت على ذلك طباعهم واستمرت عليه عادتهم فهو خارج عن العمل بالظن موضوعا فلا تصلح لان تكون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة بل الردع عنه يحتاج الى قيام الدليل عليه بالخصوص بل لا بد من تشديد النكير على العمل به كما شدد النكير على العمل بالقياس لاشتراك العمل بالقياس مع العمل

بخبر الثقة في كونه مما استقرت عليه طريقة العقلاء وطبعت عليه جبلتهم والانصاف ان التأمل في طريقة العقلاء يوجب القطع بخروج الاعتماد على
بالظن فما سلكه الشيخ قده في وجه عدم كون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة بعيد للمسافة بلا ملزم مع ان ما افاده
لا يخلو عن المناقشة فراجع **واما العقل** فقد ذكر في تقريره وجوه **الاول** ما افاده الشيخ قده واعتمد عليه سابقا عند البحث عن حجية كلام اللغوي
وهو ترتيب مقدمات الانسداد الصغير في خصوص الاخبار المودعة فيما بايدينا من الكتب لاستنتاج حجية الظن بالصدور وينبغي اولا بيان المراد
من الانسداد الصغير ثم تعقيبه بما افيد في المقام فنقول قد تقدم ان استفادة الحكم الشرعي من الخبر يتوقف على امور الاول العلم بصدور الخبر الثاني
العلم بجهة صدوره من كونها لبيان حكم الله الواقعي لا للتقية ونحوها الثالث كون الخبر ظاهرا في المعنى المنطبق عليه الرابع حجية الظهور ووجوب العمل
على طبقه فهذه الامور لا بد من اثباتها في مقام استنباط الحكم الشرعي من الرواية واقامة الدليل على كل واحد منها واذا اختل احدها يختل الاستنباط
فان قام الدليل بالخصوص على كل واحد منها فهو وان لم يقم الدليل على شيء منها وانسد طريق اثباتها فلا بد حينئذ من جريان مقدمات الانسداد لاثبات
حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي للعلم بثبوت الاحكام في الشريعة ولا يجوز اهمالها وترك التعرض لها الى آخر المقدمات الآتية في باب الانسداد وقد
جرى الاصطلاح على التعبير عن ذلك بالانسداد الكبير وان قام الدليل على اثبات بعض ما يتوقف عليه استنباط الحكم من الرواية دون بعض كما لو فرض
انه قام الدليل على الصدور وجهة الصدور واصالة الظهور ولكن لم يمكن تشخيص الظهور وتوقف على الرجوع الى كلام اللغوي في تعيين ان اللفظ الكذائي
كلفظ الصعيد مثلا موضوع للمعنى الكذائي ولم يتم دليل بالخصوص على اعتبار قوله ففي اعتبار الظن الحاصل من كلام اللغوي وعدمه مبني على صحة
جريان مقدمات الانسداد في خصوص معاني الالفاظ لاستنتاج حجية الظن الحاصل من كلام اللغوي في معنى اللفظ وان لم يحصل الظن بالحكم
الشرعي من قوله وقد جرى الاصطلاح على التعبير عن ذلك بالانسداد الصغير وحاصل الفرق بين الانسداد الكبير والانسداد الصغير هو ان مقدمات
الانسداد الكبير انما تجري في نفس الاحكام ليستنتج منها حجية مطلق الظن فيها واما مقدمات الانسداد الصغير فهي انما تجري في بعض ما يتوقف عليه
استنباط الحكم من الرواية من احدى الجهات الاربع المتقدمة ليستنتج منها حجية مطلق الظن في خصوص الجهة التي انسد باب العلم فيها وفي صحة جريان
مقدمات الانسداد الصغير مطلقا في اي جهة من هذه الجهات الاربع او عدم صحته مطلقا او التفصيل بين الجهات فاي جهة توقف العلم باصل ثبوت
الحكم على العلم بها لا يصح جريان مقدمات الانسداد الصغير فيها بل لا بد اما من اقامة الدليل بالخصوص على اثباتها واما من جريان مقدمات الانسداد الكبير
لاثبات حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي واي جهة يتوقف تشخيص الحكم وتعيينه على العلم بها من دون ان يكون لها دخل في اصل العلم بالحكم
فان لم يتم دليل بالخصوص عليها يجري فيها مقدمات الانسداد الصغير وتوضيح ذلك هو ان بعض هذه الجهات مما يتوقف عليها العلم باصل الحكم
كجهة الصدور فانه لولا اثبات صدور الرواية لا يكاد يحصل العلم بالحكم لا بجنسه ولا بفصله موضوعا او متعلقا ففي مثل ذلك لا بد اما من
قيام الدليل على الصدور واما من جريان مقدمات الانسداد الكبير بالنسبة الى اصل الاحكام وبعضها الآخر مما لا يتوقف عليها العلم باصل الحكم بل
كان لها دخل في تشخيص الحكم وتعيينه من حيث الموضوع او المتعلق كالظهور فان العلم باصل الحكم لا يتوقف على العلم بالظهور وعند العلم بالصدور
وجهة الصدور واصالة الظهور بل تشخيص الحكم يتوقف على ذلك اذا كان الاجمال في ناحية الموضوع او المتعلق مثلا في قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا

متعلق الجهل هو خصوص الصعيد من اجل تردده بين مطلق وجه الارض وخصوص التراب الخالص والجهل بمعنى الصعيد لا يضر بالعلم باصل الحكم
لان المكلف يعلم بانه مكلف بما تضمنته الآية الشريفة من الحكم ففي هذه الجهة ان لم يتم دليل بالخصوص على حجية قول اللغوي في تعيين معنى الصعيد
تجري فيها مقدمات الانسداد الصغير ولا تصل النوبة الى مقدمات الانسداد الكبير لانها انما تجري بالنسبة الى نفس الحكم والمفروض حصول
العلم بالحكم في مورد الكلام فلا بد من جريان مقدمات الانسداد الصغير لاثبات حجية مطلق الظن بالجهة التي انسد باب العلم فيها وكان شيخنا الاستاد
مد ظله في الدورة السابقة يميل الى هذا التفصيل بل كان يقويه وعليه بنى حجية الظن الحاصل من قول اللغوي في تعيين مداليل الالفاظ بعد ما
كان يمنع عنه كما تقدم بيانه وعلى كل حال المقصود من الوجه الاول من وجوه تقرير حكم العقل بحجية الخبر الواحد هو اجراء مقدمات الانسداد
بالنسبة الى خصوص جهة الصدور لاثبات حجية مطلق الظن به وبيانه هو انه لا اشكال في انا نعلم اجمالا بصدور كثير من الاخبار المودعة فيما بايدينا
من الكتب ولا سبيل الى منع العلم الاجمالي بذلك فان من تتبع حال الرواة وكيفية اهتمامهم في ضبط الاخبار واخذها من الكتب المعتبرة يعلم
علما وجدانيا بصدور كثير منها عن الائمة صلوات الله عليهم ولا اشكال ايضا بانا مكلفون بما تضمنته هذه الاخبار من الاحكام الشرعية فلا
يجوز اهمالها ولا يجب الاحتياط فيها لعدم امكانه او تعسره ولا يجوز ايضا الرجوع الى الاصول العملية لمنافاتها للعلم الاجمالي على ما سيأتي
بيانه في مقدمات الانسداد فلا بد حينئذ من الاخذ بمظنون الصدور فقط او مع مشكوك الصدور او مع الموهوم ايضا حسب اختلاف مراتب العلم
الاجمالي على ما يأتي تفصيله هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب هذا الوجه ولكن يرد عليه اولا ان العلم الاجمالي بالاحكام لا ينحصر اطرافه
في ما بايدينا من الاخبار بل الامارات الظنية كالشهرة والاجماع المنقول والاولوية الظنية ايضا من اطراف العلم الاجمالي بل دائرة العلم الاجمالي
اوسع من ذلك ايضا فان العلم الاجمالي بثبوت الاحكام في الشريعة يقتضي ان تكون جميع الوقائع المشتبهة من المظنونة والمشكوكة والموهومة من اطرافه
فيكون للعلم الاجمالي مراتب ثلث الاولى العلم الاجمالي بثبوت الاحكام فيما بايدينا من الاخبار الثانية العلم الاجمالي بثبوت الاحكام فيما بين الاخبار
والامارات الظنية الثالثة العلم الاجمالي بثبوت الاحكام في مجموع الوقائع المشتبهة وهذه المرتبة اوسع من الثانية والثانية اوسع من الاولى و
مقتضى العلم الاجمالي في المرتبة الثالثة وان كان هو الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة مظنونها ومشكوكها وموهومها الا انه ينحل بالعلم
الاجمالي في المرتبة الثانية لان المعلوم بالاجمال بين الوقائع المشتبهة لا يزيد قدرا عن المعلوم بالاجمال بين جميع الامارات الظنية والذي يدلك
على ذلك هو انه لو عزلنا طائفة من الامارات الظنية بقدر المعلوم بالاجمال بينها بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال فيها عليها ثم ضممنا
الوقائع المشتبهة الى الباقي من الامارات الظنية لم يكن لنا علم اجمالي بتكليف بين الوقائع المشتبهة مع الباقي من الامارات مثلا لو فرضنا ان
المتيقن من المعلوم بالاجمال بين الامارات الظنية مائة من الاحكام وعزلنا بذلك المقدار منها بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال
على المعزول فلا يبقى العلم الاجمالي فيما بقي من الامارات الظنية ولو ضممنا الى الباقي الوقائع المشكوكة لا يحصل لنا العلم الاجمالي بثبوت
حكم فيما بين بقية الامارات الظنية والوقائع المشكوكة لان نفس بقية الامارات التي فيها علم الاجمالي فضم الوقائع المشكوكة لا اثر في
حصول العلم لان الشك لا ينقلب عن كونه شكا فلا يعقل ان يكون ضم الشك الى الظن موجبا لحدوث العلم الاجمالي وهذا اقوى شاهد

على ان العلم الاجمالي الوسيع الذي يكون منشأه العلم بثبوت التكاليف في الشريعة ينحل ببركة العلم الاجمالي بثبوت التكاليف فيما بين الامارات الظنية المتوسط بين ذلك وبين العلم الاجمالي بثبوت التكاليف في خصوص الاخبار المودعة في الكتب **فان قلت** العلم الاجمالي المتوسط ايضا ينحل بالعلم الاجمالي الصغير الذي يكون اطرافه خصوص الاخبار لانه لا يعلم بثبوت التكاليف زائدا عما في بين الاخبار فلا اثر للعلم الاجمالي المتوسط **قلت** هذه الدعوى مما يكذبها الوجدان بداهة ان الامارات الظنية ما عدا الاخبار لو لم تكن بنفسها متعلقة للعلم الاجمالي فلا اقل من كونها من اطراف العلم الاجمالي لان متعلق العلم الاجمالي هو المجموع من الاخبار ومن بقية الامارات الظنية وهذا لا ينافي ان يختص الاخبار بعلم اجمالي آخر فيما بينها ولكن العلم الاجمالي في المجموع مستند الى العلم الاجمالي في الاخبار لينحل العلم الاجمالي فيه بالعلم الاجمالي فيها والشاهد على ذلك هو انه لو عزلنا طائفة من الاخبار بقدر المتيقن من الاحكام المعلوم بالاجمال فيما بينها بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال فيها على المعزول منها فلا يبقى العلم الاجمالي في بقية الاخبار ولو ضممنا الى البقية سائر الامارات الظنية كان العلم الاجمالي بثبوت التكاليف بين بقية الاخبار والامارات الظنية بحاله وانكار ذلك يكون مكابرة واضحة **فان قلت** ان ذلك يقتضي ان يكون متعلق العلم الاجمالي نفس الامارات الظنية فقط لا انها من اطراف العلم الاجمالي لان المفروض ان في بقية الاخبار المنضمة اليها ليس علم بالتكليف لانحلاله بسبب عزل طائفة منها فضمها الى الامارات يكون من قبيل ضم الحجر في جانب الانسان لا اثر في حصول العلم الاجمالي فالعلم الاجمالي الحاصل لابد وان يكون في خصوص الامارات الظنية **قلت** اولا دعوى العلم الاجمالي في خصوص الامارات الظنية ليست ببعيدة لان من تراكم الظنون يحصل العلم الاجمالي بخلاف تراكم الشكوك وثانيا انه قد يكون الشيء بنفسه ليس موردا للعلم الاجمالي الا ان ضمه الى بعض اطراف المعلوم بالاجمال يوجب حصول العلم الاجمالي مثلا لو كان اناءات ثلث في الجانب الشرقي من الدار واناءات ثلث اخرى في الجانب الغربي وعلم اجمالا بانه اصاب احد الاناءات في الشرقية قطرة من الدم وعلم اجمالا ايضا انه زمان وقوع تلك القطرة وقعت قطرة اخرى من الدم اما في احد الاناءات الشرقية غير ما وقعت فيه تلك القطرة واما في احد الاناءات الغربية ففي الفرض الاناءات الغربية ليست مما تعلق العلم الاجمالي بنجاسة احدها لاحتمال ان تكون كلتا القطرتين وقعتا في الاناءات الشرقية ولكن ضم الاناءات الغربية الى الاناءات الشرقية يوجب زيادة في اطراف المعلوم بالاجمال ولو بعد عزل ما يوجب انحلال العلم الاجمالي في الاناءات الشرقية فتكون الاناءات الست كلها من اطراف العلم الاجمالي فانه لو عزلنا احد الاناءات الشرقية فالعلم الاجمالي الذي كان بنجاسة احدها بسبب وقوع احد القطرتين في خصوص احدها ينحل لا محالة لانه لا يعلم اجمالا بنجاسة احد الاناءين الباقيين كما لا يعلم بنجاسة احد الاناءات الغربية ولكن من ضم الاناءات الغربية الى الاناءين الباقيين في طرف الشرقي يحصل العلم الاجمالي بنجاسة احدها وحال الامارات الظنية مع بقية الاخبار بعد عزل طائفة منها حال الاناءات بعينه وعليه تكون الامارات الظنية من اطراف العلم الاجمالي وحالها حال الاخبار الا ان يدعى انه من اول الامر ليست الامارات من اطراف العلم الاجمالي وليس لنا علم بثبوت التكليف في الاخبار وعلم بثبوت التكاليف في الاعم من الاخبار والامارات الظنية فانه على هذا تكون الامارات خارجة عن اطراف العلم الاجمالي ولكن عهدة هذه الدعوى على مدعيها **فان قلت** سلمنا كون الامارات من اطراف العلم الاجمالي الحاصل بين بقية الاخبار بعد عزل

طائفة منها وبينها ولكن لما كانت بقية الاخبار من اطراف علم اجمالي آخر وهو العلم الاجمالي بثبوت التكاليف في خصوص الاخبار فقد تنجز التكليف بما بين تلك العلم الاجمالي فلا يبقى اثر للعلم الاجمالي الحاصل بينها وبين الامارات الظنية لان بعض اطرافه قد تنجز التكليف به بمنجز آخر وقد ذكر في محله انه لو تنجز التكليف باحد اطراف العلم الاجمالي بمنجز آخر غير العلم الاجمالي فالطرف الآخر لا يجب الاجتناب عنه لان الشبهة فيه تكون بدوية كما لو علم بنجاسة احد الاناءين ثم علم بوقوع قطرة من الدم اما في احد الاناءين واما في الاناء الثالث فالاناء الثالث لا يجب الاجتناب عنه وتجري فيه اصالة الطهارة بلا معارض وحال الامارات الظنية حال الاناء الثالث **قلت** ذلك انما يكون اذا كان المعلوم بالاجمال في احد العلمين متأخرا زمانا عن المعلوم بالاجمال في العلم الآخر كما في المثال حيث فرض ان وقوع القطرة الثانية من الدم المردد بين كونها في احد الاناءين او في الاناء الثالث كان بعد نجاسة احد الاناءين من غير فرق بين تقارن نفس العلمين او في سبق احدهما الآخر بكون معلومه متأخرا ولو كان السابق فان العبرة انما هو في تقدم المعلوم وتأخره لا في تقدم العلم وتأخره واما لو كان المعلومين بالاجمال حدثا في زمان واحد فلا وجه لانحلال احد العلمين بالآخر بل تكون جميع اطراف العلمين في عرض واحد يجب الاجتناب عن الجميع وقد ذكرنا تفصيل ذلك في الجزء الرابع وما نحن فيه من القسم الثاني لان ثبوت الاحكام في الاخبار ليس اسبق في الزمان عن ثبوتها حكما في الامارات فالاخبار والامارات تكون في عرض واحد طرفا للعلم الاجمالي وذلك واضح وثانيا سلمنا ان الامارات الظنية ليست من اطراف العلم الاجمالي ولكن وجوب الاخذ بما في ايدينا من الاخبار انما هو لاجل تضمنها من الاحكام الواقعية لا بما هي هي فالمتعين هو الاخذ بكل ما يظن ان مضمونه حكم الله الواقعي لا خصوص ما يظن بصدوره من الاخبار لان الاخذ بمظنون الصدور انما هو لاستلزام الظن بالمضمون غالبا ومقتضى ذلك هو اعتبار الظن بالحكم سواء حصل من الظن بالصدور او من الشهرة والاجماع المنقول وثالثا ان اقصى ما يقتضيه هذا الدليل هو الاخذ بمظنون الصدور من الاخبار من باب التبعيض في الاحتياط لان العلم الاجمالي كان يقتضي الاخذ بجميع ما في الكتب من الاخبار ولمكان العسر والحرج لزوم التبعيض في الاحتياط والاخذ بخصوص مظنون الصدور والرواية التي كان العمل بها من باب الاحتياط لا تكون حجة شرعية بحيث تنهض لتخصيص العمومات وتقييد المطلقات والمدعى هو كون مظنون الصدور حجة شرعية وهذا الاشكال يتوجه في الانسداد الكبير ايضا كما سيأتي ولكن سنحرر ان شاء الله تعالى ان نتيجة مقدمات الانسداد لو كانت هي التبعيض في الاحتياط كان الاشكال واردا واما لو كانت النتيجة هي جعل الشارع مظنون الصدور في المقام ومطلق الظن في الانسداد الكبير طريقا للوصول الى الاحكام كما هو معنى الكشف فلا محالة يترتب على مظنون الصدور ومطلق الظن جميع ما يترتب على الحجة من نهوضها للتخصيص والتقييد وغير ذلك فانتظر تفصيل ذلك فتحصل من جميع ما ذكرنا ان مقدمات الانسداد الصغير لا تنتج اعتبار الظن بالصدور بل اقصى ما تقتضيه هو اعتبار الظن بالمضمون هذا ولكن يمكن ترتيب مقدمات الانسداد الصغير بوجه آخر تنتج اعتبار الظن بالصدور مع سلامته عما اورد على الوجه الاول بيانه هو انه نعلم بصدور غالب الاخبار المودعة فيما بايدينا من الكتب ولا اشكال في انه يجب الاخذ بما صدر عنهم صلوات الله عليهم من الاخبار لا من حيث انها تتضمن الاحكام الواقعية ليرجع الى الوجه الاول بل من حيث ان نفس الاخبار الصادرة عنهم احكام ظاهرية من جهة وقوعها في طريق احراز الواقعيات بعد فرض جريان الاصول اللفظية والجهتية فيها وحيث لم يمكن لنا تحصيل العلم بالاخبار الصادرة عنهم

فلابد من التنزل الى الظن والاخذ بمظنون الصدور ولا يرد على هذا التقريب شيء مما ذكر في التقريب السابق فان الاشكال المتقدم كان مبنيا على ان وجوب العمل بالاخبار من باب انها تتضمن الاحكام الواقعية فكان يرد عليه ان متعلق العلم بالاحكام الواقعية لا يختص بالاخبار بل الامارات الظنية ايضا من اطراف العلم الاجمالي فلابد من العمل بكل ما يظن انه حكم الله الواقعي لا خصوص مظنون الصدور من الاخبار الى اخر الاشكالات المتقدمة واما هذا التقريب فهو مبني على وجوب العمل بنفس الاخبار الصادرة من حيث انها اخبار لكونها احكاما ظاهرية فلا تكون سائر الامارات من اطراف هذا العلم الاجمالي لان الامارات الظنية التي لم يقم دليل على اعتبارها ليست احكاما ظاهرية فدائرة العلم الاجمالي تختص بالاخبار ونتيجته هي الاخذ بمظنون الصدور عند تعذر تحصيل العلم التفصيلي بما صدر وعدم وجوب الاحتياط في الجميع بل مقتضى العلم بصدور غالب ما في الكتب من الاخبار هو انحلال العلم الاجمالي بوجود التكاليف بين الاخبار والامارات لان ما صدر عنهم عليهم السلام لا يكون بقدر المعلوم بالاجمال من التكاليف بين الاخبار والامارات نعم تندفع الاشكالات المتقدمة على التقريب السابق بهذا التقريب لكن هنا اشكال اخر مشترك الورود وهو ان ذلك لا يقتضي حجية مظنون الصدور بحيث يكون مخصصا ومقيدا للعموم والاطلاق الا اذا قلنا بالكشف وتمامية مقدمات الانسداد الصغير على هذا الوجه بتقريب ما سيأتي من المحقق صاحب الحاشية واخيه صاحب الفصول من تقريب مقدمات الانسداد الكبير على وجه ينتج خصوص الظن بالطريق لا الظن بالحكم وان كان بين ما ذكرنا في المقام وما ذكراه في ذلك المقام فرق وهو ان الغرض من ترتيب مقدمات الانسداد في المقام انما هو تعيين موضوع الطريق ومصداقه بعد العلم بان ما صدر عنهم صلوات الله عليهم يكون طريقا واما مقصودهما من ترتيب مقدمات الانسداد في ذلك المقام هو اعتبار الظن في طريقية الطريق وتعيين ما جعله الشارع طريقا هذا ولكن لا يخفى عليك ان ما ذكرنا من التقريب وان كان يسلم عن كثير من الاشكالات المتقدمة الا انه يرد عليه ان وجوب العمل بالاحكام الظاهرية انما هو لاجل كونها موصلة الى الاحكام الواقعية ومحرزة لها لا انها احكام في مقابل الاحكام الواقعية فالعبرة انما تكون بامتثال الاحكام الواقعية ووجوب العمل بالاخبار انما هو لاجل كونها من الطرق الموصلة اليها فلو فرض الوصول اليها من طريق اخر غير الاخبار كان مجزيا ونتيجة ذلك بعد تعلق العلم بها وعدم وجوب الاحتياط هي التنزل الى الظن بها لا الظن بالصدور كما افيد في المقام ولا الظن بالطريق كما افاده المحقق واخوه في ذلك المقام وبالجملة عمدة مقدمات دليل الانسداد الصغير والكبير هو عدم جواز اهمال الاحكام الواقعية وترك التعرض لها اذ لولا ذلك لم يبق مجال لتعيين المقدمات لكل من يقول انه يجب الاخذ بمظنون الصدور او يقول انه يجب الاخذ بمظنون الطريق او يقول انه يجب الاخذ بمظنون الحكم ان يحوم حول امتثال الاحكام الواقعية وعدم جواز اهمالها اذ ليس للعمل بمظنون الصدور او مظنون الطريق خصوصية سوى كونه طريقا الى الواقع ومحرزا له وعليه كان الواجب ترتيب مقدمات الانسداد بالنسبة الى نفس الاحكام لاستنتاج حجية الظن بها ولا اثر لترتيب مقدمات الانسداد بالنسبة الى ما صدر عنهم من الاخبار وما نصب من الطرق **فان قلت** نعم الواجب اولا وبالذات وان كان هو امتثال الاحكام الواقعية المعلومة بالاجمال في الوقائع المشتبهة الا انه حيث علم بصدور غالب ما بايدينا من الاخبار بقدر المعلوم بالاجمال من الاحكام الواقعية فالعلم الاجمالي بها ينحل الى العلم التفصيلي بوجوب العمل على طبق الاحكام الظاهرية التي هي مما بين الاخبار المودعة في

الكتب والشك البدوي بالنسبة الى ما عداها من الوقائع المشتبهة وحيث لم يتمكن من احراز تلك الاحكام الظاهرية تفصيلا ولم يمكن او لم يجب الاحتياط في العمل بجميع الاخبار المودعة في الكتب وجب التنزل الى الظن بالحكم الظاهري وهو المراد من الظن بالصدور فلا يبقى موقع للانسداد الكبير لان مبنا العلم الاجمالي بثبوت التكاليف في الوقائع المشتبهة قد انحل ببركة العلم بثبوت التكاليف الظاهرية في الاخبار المودعة **قلت** مجرد العلم بصدور جملة من الاخبار التي بايدينا لا يقتضي ان يترتب على الاخبار الصادرة اثار الاحكام الظاهرية فان الحكم الظاهري يتوقف على العلم به موضوعا وحكما لا اقول ان وجوده الواقعي يتوقف على العلم بالموضوع والحكم فان ذلك ضروري البطلان بل اقول ان الحكم الظاهري من الطريقية والحجية كالحكم الواقعي من الوجوب والحرمة لا يتوقف وجوده الواقعي وجعله النفس الامري على العلم به ولكن الاثار المرغوبة من الحكم الظاهري من كونه منجزا للواقع عند الاصابة وعذرا عند المخالفة لا تكاد تترتب مع الجهل به موضوعا او حكما فان الحكم الظاهري ليس امرا مقابلا للحكم الواقعي كما تقدم بيانه في باب جعل الطرق والامارات بل الوجه في كون الشيء حكما ظاهريا انما هو لمكان انه موصل الى الواقع وهذا كما ترى ما لم يكن الطريق محرزا لدى المكلف لا يكون موصلا اليه لوضوح ان وجود الرواية في الكتب من دون العلم بها تفصيلا لا تكون منجزة للواقع لان الواقع بعد باق على ما كان عليه من الجهل به وكذا مع العلم بالرواية تفصيلا والجهل بظهورها او جهة صدورها او ارادة ظهورها فان الجهل باي من هذه الجهات يضر بحجية الرواية اي بالاثار المرغوبة منها لان الجهل باي منها يقتضي الجهل بالواقع فلا يكون محرزا لدى المكلف وما لم يكن محرزا لا يكون منجزا فلابد من العلم بالرواية بصدورها وظهورها بالتحري الاصول العقلائية واللفظية في جهة الصدور وارادة الظهور لتكون الرواية حكما ظاهريا منجزة للواقع عند الاصابة وعذرا عند المخالفة وهذا المعنى لا يكاد يتحقق في العلم الاجمالي بصدور جملة من الاخبار المودعة في الكتب لعدم العلم بظهور ما هو الصادر منها والتحري فيه الاصول العقلائية فلا يمكن ان يترتب على الصادر من الاخبار ما للحكم الظاهري من الاثار فيبقى العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية بين الاخبار والامارات الظنية على حاله ولابد من ترتيب مقدمات الانسداد الكبير بالنسبة الى نفس الاحكام الواقعية لاستنتاج حجية الظن بالحكم ولا اثر للظن بالصدور وثانيا فعلى فرض تسليم كون الاجمال غير مانع عن ترتب اثار الاحكام الظاهرية على ما صدر من الاخبار ولكن مجرد ذلك لا يكفي في انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف فيما بايدينا من الاخبار وسائر الامارات الظنية فان تلك الاحكام الظاهرية التي فرض كونها بقدر المعلوم بالاجمال من الاحكام الواقعية لم تحرز بالوجدان ولم يجب الاحتياط في جميع ما بايدينا من الاخبار وثبت الترخيص في غير مظنون الصدور كما هو المفروض فلا يمكن مع هذا ان ينحل العلم الاجمالي بالتكاليف لان انحلال العلم الاجمالي انما يكون بانحلال القضية المانعة الخلو التي كل علم اجمالي يتضمنها الى قضيتين حمليتين احدهما متيقنة والاخرى مشكوكة وقضية العلم الاجمالي بالتكاليف لا تنحل الى ذلك لان وجوب الاخذ بمظنون الصدور من الاحكام الظاهرية لا يوجب انحلال العلم بالنسبة الى بقية الاخبار وسائر الامارات بحيث يكون الشك فيها بدويا بل العلم الاجمالي بثبوت التكاليف فيها على حاله لان الاحكام الظاهرية في مظنون الصدور ليست بقدر الاحكام الواقعية في مجموع الاخبار والامارات بل اقصى ما يدعى هو ان مجموع ما صدر عنهم صلوات الله عليهم من الاحكام الظاهرية بقدر التكاليف الواقعية والترخيص في ما عدا مظنون الصدور يوجب نقصان الاحكام الظاهرية ويلزم زيادة الاحكام الواقعية عن الاحكام

الظاهرية التى يلزم الاخذ بها **فان قلت** الموجب للانحلال هو العلم بصدق الاخبار بمقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف بمجرد الترخيص فى ترك العمل بما عدا مظنون الصدور من الاخبار لا يقتضى عدم الانحلال لان عدم ايجاب الشارع الجمع بين جميع الاخبار فى العمل لا يضر بالانحلال **قلت** قد عرفت ان الترخيص فى ترك العمل ببعض الاخبار يوجب نقصا فى الاحكام الظاهرية للعلم بان بعض الاحكام الظاهرية تكون فى الاخبار التى رخص فى ترك العمل بها لان مظنون الصدور من الاخبار اقل بعدد التكاليف الواقعية فلا يبقى مجال للانحلال مثلا لو علم اجمالا بان فى القطيع من الغنم موطوء واقله عشرون ويحتمل ان يكون ازيد وقام الدليل على ان فى البيض من القطيع عشرين موطوء وكان عدد البيض يزيد من مقدار عدد المعلوم بالاجمال فى مجموع القطيع فنفى هذا الاشكال فى انحلال العلم الاجمالى المتعلق بمجموع القطيع بقيام الدليل على وجود عشرين موطوء فى البيض لان المعلوم بالاجمال فى المجموع محتمل الانطباق على ما فى البيض ولكن لو لم يجب الاجتناب عن بعض افراد البيض للعسر والحرج والاضطرار وكان الذى يجب الاجتناب عنه اقل بعدد من المعلوم بالاجمال فى مجموع القطيع فالعلم الاجمالى المتعلق بالمجموع لا ينحل لان الاضطرار الى بعض اطراف المعلوم بالاجمال وان كان يوجب التوسط فى التنجيز على ما سيأتى بيانه فى محله بحيث لو كان الموطوء فى الافراد التى يجب الاجتناب عنها للاضطرار كان التكليف بالاجتناب عن الموطوء غير منجز الا ان هذا لا يلزم عن عدم الاجتناب عن بعض افراد البيض حيث يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال فى المجموع على ما فى البيض ويحتمل عدم انطباقه عليه فى البيض لتحقق الاضطرار المعتبر للتكليف بالاجتناب عن الموطوء من الغنم فى القطيع والا فالعلم الاجمالى فى المجموع على حاله ولا بد من عدم الاقتحام فى البيض لان عدد المعلوم بالاجمال فيه يزيد عن عدد ما يجتنب عنه من افراد البيض ولا يبقى اثر لقيام الدليل على وجود الموطوء فى البيض بعدد المتيقن من المعلوم بالاجمال فى المجموع من البيض ومن غيره وحال المقام بعينه حال المثال فتدبر **فان قلت** الاخذ بمظنون الصدور فيما بايدينا من الاخبار ان كان من باب التبعيض فى الاحتياط كان لعدم الانحلال مجال واما ان كان من باب ان الشارع جعل الظن بالصدور حجة وطريقا الى الاحكام الظاهرية وما صدر من الاخبار فلا محالة ينحل العلم الاجمالى المتعلق بالمجموع من الاخبار والامارات الظنية لان الاحكام الظاهرية التى فرضناها انها بعدد الاحكام الواقعية تكون محرزة بركة حجية الظن فان نتيجة جعل الشارع الظن بالصدور طريقا الى ما صدر من الاخبار هى ان ما عدا المظنون ليس مما صدر واختصاص ما صدر بمظنون الصدور والمفروض ان ما صدر بعدد المعلوم بالاجمال من الاحكام التكليفية فيلزم انطباقه على مظنون الصدور وينحل العلم الاجمالى بالتكاليف **قلت** هذا اذا تمت المقدمات ووصلت النوبة الى اخذ النتيجة فتكون النتيجة حجية الظن وان الشارع جعل الظن طريقا الى ما صدر ولكن المدعى انه لا تصل النوبة الى اخذ النتيجة من جهة انه عمدة المقدمات التى يتوقف عليها اخذ النتيجة هو عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة من الاحكام الظاهرية وبعد بطلان هذه المقدمة بجواز اهمال بعض الوقايع وهو ما عدا المظنون لا تصل النوبة الى اخذ النتيجة فينهدم اساس الاستدلال قبل اخذ النتيجة وانتظر لذلك مزيد توضيح فى باب الانسداد الكبير فتحصل ان مقدمات الانسداد الصغير بلا وجه ولا تنتج اعتبار الظن بالصدور فالوجه الاول من وجوه تقرير حكم العقل بحجية الخبر الواحد فاسد

الوجه الثانى

هو ما ذكره المحقق صاحب الحاشية وحاصله ان وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالاجماع والضرورة فان امكن الرجوع اليهما على وجه يحصل العلم منهما بالحكم او الظن المعتبر فهو والا فلا بد من الرجوع اليهما على وجه يحصل الظن منهما بالحكم فلا محيص عن الاخذ بمظنون الصدور

وقد جعل هذا الوجه من اقوى الوجوه الثمانية التى اقامها على اعتبار الظن بالطريق وانت خبير بما فيه فانه ان اراد من السنة نفس قول المعصوم وفعله وتقريره كما هو المصطلح عليه فقيام الاجماع والضرورة على الرجوع اليهما كان اللازم عند تعذر تحصيل العلم بما هو واقع السنة من قول الامام وفعله وتقريره هو العمل بما ظن انه مدلول السنة اى ما ظن انه مقول قول المعصوم من غير فرق بين ما اذا حصل الظن بذلك من الاخبار او من الشهرة والاجماع المنقول والاولوية الظنية لاستواء الكل فى حصول الظن منها بمدلول السنة الا اذا شك او ظن بان مدلول الشهرة لم يكن مقول قول المعصوم ولم يصدر ما قامت عليه الشهرة عن الامام بل كان مما سكت الله عنه وامر الحجج بعدم تبليغه الى الانام ولكن دون حصول الشك او الظن بذلك خرط القتاد بل من المحالات العادية لان المسائل التى انعقدت الشهرة عليها او حكى الاجماع بها من المسائل التى تعم بها البلوى بحيث نعلم بصدور حكمها عنهم صلوات الله عليهم وان اراد من السنة الاخبار الحاكية لها لا نفس قول المعصوم وفعله وتقريره كما حكى انه صرح فى ذيل كلامه بان المراد منها ذلك ففيه مضافا الى انه لم يقم الاجماع والضرورة على العمل بالاخبار الحاكية على السنة لانها هى محل الكلام بين الاعلام ان ذلك يرجع الى التقريب الثانى من الوجه الاول لان كان الوجه فى وجوب الرجوع الى الاخبار الحاكية كونها من الاحكام الظاهرية والى التقريب الاول منه ان كان الوجه فى الرجوع اليها كونها متضمنة للاحكام الواقعية وقد تقدم ما فى كلا التقريبين من النقض والابرام

الوجه الثالث

ما ذكره صاحب الوافية مستدلا به على خصوص الاخبار المودعة فى الكتب الاربعة مع عمل جمع بها وحاصل ما افاده من الوجه هو انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة خصوصا بالضروريات كالصلوة والصوم والزكوة والحج والخمس وغير ذلك من العبادات والمعاملات ولا اشكال ان غالب اجزاء هذه الامور وشرائطها انما تثبت بخبر الواحد بحيث لو ترك العمل به لخرجت عن حقايقها ولم تستحق الاطلاق اسامبها عليها فلا بد من العمل بخبر الواحد فيه اولا ان اللازم ح العمل بخصوص الاخبار المثبتة للاجزاء والشرائط دون الاخبار النافية وثانيا انه لا خصوصية للاخبار المودعة فى الكتب الاربعة مع اشتراط العمل بها بل العلم الاجمالى بثبوت الاجزاء والشرائط حاصل فى مطلق الاخبار بل فى مطلق الامارات فالمتعين هو الاحتياط بكل ما دل على جزئية شئ او شرطيته وثالثا انه لا موجب لقصر العلم الاجمالى بخصوص الاجزاء والشرائط بل يعلم بثبوت الاحكام والتكاليف النفسية والغيرية فى الاخبار المودعة فى الكتب الاربعة وفى مطلق الاخبار والامارات فيرجع هذا الوجه الى الانسداد الكبير مع حذف بعض مقدماته التى لا بد منها كما سيأتى بيانه فالانصاف ان ما استدلوا به على حجية الخبر الواحد من الحكم العقلى مما لا يستقيم ولكن المسئلة فى غنى عن ذلك لانه يكفى لاثبات حجية الخبر الموثوق به ما تقدم من الادلة وعمدتها الطريقية العقلائية مع عدم ردع الشارع عنها هذا تمام الكلام فى المقام الاول المتكفل لبيان ما اعتبر فيه من الظنون الخاصة

المقام الثانى

فى الوجوه التى استدلوا بها على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعى او فى الجملة على ما سيأتى بيانه وهى اربعة

الاول

ان الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر عند ترك العمل به ودفع الضرر المظنون لازم عقلا فيجب العمل بالظن ولا يخفى ان الفرق بين هذا الوجه والوجه الرابع المعروف بدليل الانسداد هو ان الوجه الرابع يتوقف على انسداد باب العلم والعلمى فى معظم الاحكام وهذا الوجه مع ما يتلوه من الوجه الثانى لا يتوقف

على ما هو المصطلح الان يتسنى

على ذلك بل مع فرض انفتاح باب العلم في المعظم اذا حصل الظن بالحكم في الموارد التي اتفق انسداد باب العلم فيه يكون الظن حجة على هذا الوجه الوجه الثاني ثم ان هذا الوجه مركب من صغرى وكبرى اما الكبرى وهي لزوم دفع الضرر المظنون عقلا فهي في الجملة مما لا ينبغي التامل والاشكال فيها لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون بل المشكوك بل الموهوم ايضا اذا كان الضرر المحتمل من سنخ العقاب الاخروي ولذلك لا تكفي الاطاعة الظنية عند التمكن من الاطاعة العلمية مع ان الضرر في الاطاعة الظنية يكون موهوما واما الصغرى فهي ممنوعة اشد المنع وتنقيح البحث في كل من الصغرى والكبرى يحتاج الى تمهيد امور **الاول** انه لا اشكال في استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان كما انه لا اشكال في استقلال العقل بلزوم دفع ضرر العقاب الموهوم فضلا عن المشكوك فضلا عن المظنون ومورد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان انما هو فيما اذا اعمل العبد ما تقتضيه وظيفته وجرى على ما الزمه الجري عليه من الفحص والسؤال عن مرادات المولى فاذا فعل ذلك فلم يعثر على مراد المولى قبح عقابه سواء كان للمولى مراد واقعا او لم يكن فان المراد من البيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو البيان الواصل الى العبد لا البيان الواقعي لان الارادة النفس الامرية لا تكون محركة للعضلات ولا تصلح للداعوية فلا اثر للبيان الواقعي ما لم يصل الى العبد وليس قبح العقاب بلا بيان مورد الدليل اللفظي حتى يتكلم منه الاعم من البيان الواقعي والبيان الواصل بل هو حكم عقلي ملاكه قصور الارادة الواقعية عن تحريك ارادة العبد نحو المراد فالعقل يستقل بقبح عقاب العبد عند ما اذا اعمل وظيفته بالفحص والسؤال فلم يعثر على مراد المولى فان عدم عثور العبد مع الفحص اما لكون المولى اخل بوظيفته بعدم بيان مراده بالطرق التي يمكن الوصول اليه منها واما لاجل تقصير الوسائط في ايصال مراد المولى الى العبد وعلى كلا التقديرين لا دخل للعبد في عدم حصول مراد المولى على تقدير وجوده النفس الامري وذلك واضح واما مورد حكم العقل بلزوم دفع ضرر العقاب المحتمل فهو اما في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي واما في الشبهات البدوية اذا اخل العبد بما تقتضيه وظيفته بترك الفحص والسؤال عن مرادات المولى واعتمد على الشك فان مثل هذا العبد يستحق العقاب والعتاب اذا صادف فوت مراد المولى كما يشهد لذلك الطريقة المألوفة بين الموالي والعبيد العرفية فانه لكل من المولى والعبد وظيفة تخصه اما وظيفة المولى فهي ان يكون بيانه مراده على وجه يمكن وصول العبد اليها اذا لم يتوسط في البين ما يمنع عن ذلك من تقصير الوسائط في التبليغ ونحو ذلك واما وظيفة العبد فهي الفحص والسؤال عن مرادات المولى في مظان وجودها فعند اخلال العبد بوظيفته يستحق العقاب ويكون مورد حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل وبما ذكرنا من الضابط في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل يظهر انه لا يكاد يتحقق الشك في مورد انه من موارد قبح العقاب بلا بيان او من موارد دفع الضرر المحتمل الا اذا قلنا ان المراد من البيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو البيان الواقعي فانه يمكن ح فرض الشك في ذلك ولا بد من التحرز عن المشكوك لان احتمال الضرر فيه وجداني والشك في جريان البرائة فيه فتدبر جيدا **الامر الثاني** قد تقدم في بعض المباحث السابقة ان ملاكات الاحكام تختلف من حيث الاهمية فقد يكون الملاك بمثابة من الاهمية في نظر الشارع بحيث يقتضي تحريم جملة من المحللات لاجل احراز الملاك والتحفظ عليه وقد لا يكون الملاك بتلك المثابة من الاهمية وطريق استكشاف ان ملاك الحكم اي قبيل انما يكون بجعل المتمم فانه لا بد للشارع من جعل المتمم اذا كان الملاك مما يجب رعايته اذ لا طريق للعباد الى احراز كون الملاك

بتلك المثابة من الاهمية حتى يجب عليهم التحرز عن فوته في موارد الشك فلو كان الملاك ثبوتا مما يلزم رعايته على الشارع بيان ذلك بجعل المتمم من ايجاب الاحتياط في موارد الشك كما اوجبه في باب الدماء والاعراض والاموال فمن عدم ايجاب الاحتياط في مورد يستكشف كون الملاك ليس بتلك المثابة من الاهمية ولو شك في جعل المتمم ووجوب الاحتياط في مورد فالاصل يقتضي البرائة لانه يندرج في قوله (ص) رفع ما لا يعلمون فان امر المتمم وضعا ورفعا بيد الشارع فيشمله حديث الرفع **الامر الثالث** الضرر الذي يستقل العقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن من الوقوع فيه اما ان يكون اخرويا واما ان يكون دنيويا فان كان اخرويا فلا اشكال في ان حكم العقل بلزوم دفع المقطوع والمظنون والمحتمل منه يكون للارشاد لا يستتبع حكما مولويا شرعيا على طبقه لان حكم العقل في باب العقاب الاخروي واقع في سلسلة معلولات الاحكام وكل حكم عقلي واقع في هذه السلسلة لا يستتبع الحكم المولوي الشرعي وليس مورد القاعدة الملازمة والا يلزم التسلسل لحكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون بل المحتمل يكون ارشاديا وطريقيا لا يترتب على مخالفته سوى ما يترتب على المرشد اليه من العقاب الواقعي لو فرض مصادفة الظن او الاحتمال للواقع والا كان من التجري في حكم العقل وذلك واضح وان كان الضرر دنيويا فالذي يظهر من بعض كلمات الشيخ قده في مبحث البرائة هو ان الظن في المضار الدنيوية يكون طريقيا مجعولا شرعيا كسائر الطرق الشرعية فلا يترتب العقاب على مخالفته الا اذا صادف الظن الواقع وكان ما اقدم عليه ضررا واقعا فيستحق المكلف العقاب على مخالفة الواقع لا لمخالفة الطريق وقد تقدم منا الاشكال في ذلك وان الظاهر من تسالم الاصحاب على ما هو المحكي عنهم من ان سلوك الطريق الذي لا يؤمن من الوقوع في الضرر معصية يجب اتمام الصلوة فيه ولو تبين عدم الضرر هو ان للعقل في باب الضرر الدنيوي حكم واحد يعم صورة القطع والظن بل الاحتمال العقلائي نظير حكمه بقبح التشريع لا انه للعقل حكمان حكم على الضرر الواقعي وحكم اخر طريقي على ما لا يؤمن منه من الوقوع في الضرر نظير حكمه بقبح الظلم وعلى كل حال سواء قلنا بان حكم العقل في موارد احتمال الضرر طريقي او موضوعي لا بحث كان هذا الحكم العقلي واقعا في سلسلة علل الاحكام فيستتبع الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة على طبق ما حكم به العقل فان كان الحكم العقلي طريقيا فالحكم الشرعي المستكشف منه ايضا يكون طريقيا نظير ايجاب الاحتياط في باب الدماء والفروج وان كان موضوعيا فالحكم الشرعي ايضا يكون كذلك ولا يمكن ان يختلف الحكم الشرعي عن الحكم العقلي في الموضوعية والطريقية بل يتبعه في ذلك لا محالة وهذا الحكم العقلي الطريقي والموضوعي المستتبع للحكم الشرعي على طبقه يكون حاكما على ادلة الاصول الشرعية من البرائة والاستصحاب كما يكون واردا على البرائة العقلية فانه يخرج المورد عن كونه مما لا يعلمون وعن نقض اليقين بالشك وعن كون العقاب عليه بلا بيان بل يكون مما يعلمون ومن نقض اليقين باليقين ومن كون العقاب عليه عقابا مع البيان الواصل وياتي لذلك مزيد توضيح انشاء الله تعالى **الامر الرابع** المصالح والمفاسد التي تبتنى عليها الاحكام قد تكون شخصية راجعة الى احاد المكلفين كالواجبات العبادية وغالب المحرمات كالصوم والصلوة والحج والزنا وشرب الخمر وغير ذلك مما تعود المصلحة والمفسدة الى شخص الفاعل وقد تكون نوعية كالواجبات النظامية من الطبابة والصباغة والخياطة ونحو ذلك مما يتوقف عليها حفظ الجامعة والنظام وفي كلا القسمين تكون المصلحة والمفسدة في متعلق الامر لا في نفس الامر

فانه لو كانت المصلحة في نفس الامر والجعل كان اللازم حصولها بمجرد الامر ولم يبق موقع للامتثال فالمصلحة لا بد ان تكون في المتعلق بل في الاوامر الامتحانية ايضا لا تكون المصلحة في نفس الامر وانما المصلحة في اظهار العبد الطاعة والعبودية وبالجملة دعوى كون المصلحة في نفس الامر والجعل ولو موجبة جزئية مما لا سبيل اليها اذا عرفت هذه الامور فاعلم ان المراد من الضرر في قول المستدل ان الظن بالحكم يستلزم الظن بالضرر ان كان هو العقاب فالملازمة ممنوعة فان العقاب يدور مدار التنجز وهو يدور مدار وصول التكليف واحرازه بالعلم او ما يقوم مقامه من الطرق الشرعية لما عرفت في الامر الاول من ان التكليف بوجوده الواقعي قاصر عن ان يكون داعيا ومحركا لارادة العبد فيقبح العقاب عليه والظن بالحكم مع عدم قيام الدليل على اعتباره وجعله كاشفا ومحرزا لا يقتضي وصول الحكم وما لم يصل لا عقاب عليه لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل الى المكلف فالظن بالحكم لا يلازم احتمال العقاب فضلا عن الظن به لان العقاب فرع التنجز وهو فرع الوصول فما يقال من ان الظن بالحكم وان لم يلازم الظن بالعقاب الا انه يحتمل العقاب ودفع العقاب المحتمل كالمظنون مما يلزم به العقل ضعيف غايته لاستقلال العقل بقبحه وان اريد من الضرر غير العقاب من المصالح والمفاسد الكامنة في متعلقات التكاليف بناء على ما ذهب اليه المشهور من العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الراجعة الى العباد لاستغنائه تعالى عن ذلك فالظن بالتكليف يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة لان المصالح والمفاسد من الامور الواقعية التكوينية ولا تأثير للعلم والجهل بها ولا يمكن ان تدور مدار وجودها الواقعي مدار العلم بالتكليف فالظن به يلازم لا محالة الظن بها الا ان الشأن في كون فوت المصالح او الوقوع في المفاسد من المضار الدنيوية ليندرج الظن بها في صغرى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون والانصاف انه ليس كذلك فان التكليف المظنون اما ان يكون من العبادات التي تتوقف على قصد الامتثال واما ان يكون من التوصليات فان كان من العبادات فالمصلحة فيها تدور مدار قصد الامتثال وهو يدور مدار العلم بالتكليف او ما يقوم مقامه ليتمكن المكلف من قصد الامتثال فالظن بالحكم مع عدم قيام الدليل على اعتباره لا يصحح قصد الامتثال بل لا يتمكن المكلف من ذلك الا على نحو التشريع المحرم فحال المصلحة في العبادات حال العقاب في عدم الملازمة بين الظن بالحكم وبين الظن بها فالظن بالاحكام العبادية لا يندرج في صغرى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون على فرض تسليم كون فوات المصلحة من الضرر وان لم يكن الحكم المظنون من العبادات فان كان من الاحكام النظامية فالظن بها لا يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة الشخصية فان الاحكام النظامية تبتني على المصالح والمفاسد النوعية والضرر الذي يستقل العقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن منه هو الضرر الشخصي لا الضرر النوعي ولو سلم ان فوت المصلحة والوقوع في المفسدة يندرج في الضرر فانما هو في المصلحة والمفسدة الشخصية فالظن بالاحكام النظامية لا يلازم الظن بالضرر الشخصي الذي يستقل العقل بقبح الاقدام عليه وان كان من الاحكام الشخصية فالظن بها لا يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة الشخصية ولا يصغى الى ما قيل من انه يمكن ان تكون المصلحة والمفسدة في نفس الامر لا في المأمور به فالظن بالحكم لا يلازم الظن بالمصلحة والمفسدة الشخصية لما عرفت من ان دعوى كون المصلحة في الامر مما لا سبيل اليها بل المصالح والمفاسد انما تكون في نفس المتعلقات فان قلنا ان فوات المصلحة والوقوع في المفسدة من الضرر فلا محالة يلزم التحرز عنه بفعل ما ظن وجوبه

وترك ما ظن حرمته ولكن للمنع عن كون فوات المصلحة والوقوع في المفسدة من الضرر مجال واسع فان اقصى ما يقتضيه فوات المصلحة هو عدم النفع والعقل لا يستقل بقبح الاقدام على ما يقطع منه فوات النفع فضلا عن الظن ما لم يلزم منه محذور آخر من معصية المولى ومخالفة امره واما الوقوع في المفسدة فكذلك ايضا لانه ليس كل مفسدة ضررا حتى يجب عقلا التحرز عن الوقوع فيها الا ان يدعى ان دفع المفسدة كدفع الضرر يجب عقلا وان لم تكن المفسدة من افراد الضرر ولكن لو صحت هذه الدعوى فهي جهة اخرى لا دخل لها بما رامه المستدل لحجية مطلق الظن بقياس قبح الاقدام على الضرر المظنون مع انه سيأتي في مبحث البراءة ما يظهر منه فساد هذه الدعوى فالتحقيق ان الظن بالحكم لا يلازم الظن بالضرر والشيخ قده بعد ان سلم الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر واعترف ان المفسدة من افراد الضرر الذي يستقل العقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن من الوقوع فيه سلك مسلكا آخر في منع الصغرى وحاصل ما افاده في وجه المنع هو ان المفسدة المظنونة مما يقطع او يظن بتداركها والعقل لا يستقل بقبح الاقدام على المفسدة المظنونة مع القطع او الظن بتداركها ببيان ذلك هو ان ادلة الاصول الشرعية من الاستصحاب والبراءة في الموارد التي لم يثبت التكليف بها اما ان تكون مقطوعة الصدور عنهم صلوات الله عليهم كما هو ليس ببعيد واما ان تكون مظنونة الصدور عنهم وعلى كلا التقديرين اما ان يقطع او يظن بتدارك المفسدة المظنونة عند الظن بالتكليف مع عدم قيام الدليل على اعتبار الظن فانه اما يقطع بالبراءة الشرعية عن التكليف المظنون ان كانت ادلتها قطعية واما ان يظن بها ان كانت ادلتها ظنية ويلزمه القطع او الظن بتدارك المفسدة المظنونة حتى لا يلزم ايقاع المكلف في الضرر والمفسدة الواقعية فانه مع عدم جواز التكليف لا بد للشارع اما من ايجاب الاحتياط لتحرز المكلف عن الوقوع في المفسدة واما من تداركها وحيث لا يجب الاحتياط عند الظن بالتكليف اما علما واما ظنا فلا يظن بالمفسدة الغير المتداركة بل يعلم او يظن بالتدارك والعقل لا يستقل بقبح الاقدام على المفسدة المتداركة هذا حاصل ما افاده قده في وجه المنع عن الصغرى ان كان المراد من الضرر فيها المفسدة لا العقاب وانت خبير بما فيه اما اولا فلان تدارك الضرر والمفسدة انما يجب لو كان الشارع اوقع المكلف في الضرر والمفسدة الواقعية وذلك يختص بالتعبد بالامارات في مورد انفتاح باب العلم وتمكن المكلف من الوصول الى الواقع وادراك المصالح والمفاسد الواقعية فان التعبد بالامارة مع مخالفتها للواقع يكون قبيحا الا ان يتدارك بالمصلحة السلوكية ما فات من المكلف بسبب العمل بالامارة من مصلحة الواقع كما تقدم بيانه واما الاصول العملية فالتعبد بها انما يكون في مورد انسداد باب العلم وعدم التمكن من الوصول الى الواقع لان الاصول العملية لا اعتبار بها في الشبهات الحكمية الا بعد الفحص واليأس عن الوصول الى الواقع بالعلم او العلمي فلا يكون الوقوع في الضرر والمفسدة الواقعية مستندا الى الشارع لانه لولا التعبد بالاصول كان المكلف يقع في ذلك الا اذا وجب عليه الاحتياط عقلا او شرعا وقد لا تكون مصلحة الواقع بمثابة يلزم رعايتها بجعل المتمم وايجاب الاحتياط فتأمل واما ثانيا فلان العموم في كل مورد انما يشمل الافراد التي لا يتوقف شمول العام لها الى مؤنة زائدة من اثبات امر آخر الا اذا ابقي العام بلا مورد لولا تلك المؤنة الزائدة كما اوضحناه في محله وشمول عموم ادلة الاصول لمورد الظن بالحكم يتوقف على اثبات تدارك الضرر والمفسدة واذا توقف على ذلك فمن اول الامر العموم لا يشمل مورد الظن بالحكم ولا يلزم من عدم شموله بقاء العموم بلا مورد لان المشكوكات والموهومات تبقى تحت العموم واما ثالثا فلانه بعد تسليم كون الظن بالحكم ملازما للظن بالضرر على تقدير ترك العمل بالظن لا يبقى موقع للبراءة والاستصحاب لاستقلال العقل بقبح الاقدام على ما

لا يؤمن معه من الضرر المستتبع للحكم الشرعي بحرمته سواء كان الحكم العقلي موضوعيا او طريقيا فانه على كل تقدير هذا الحكم العقلي يكون واردا او حاكما على البرائة العقلية والشرعية وعلى الاستصحاب كما تقدم بيانه في الامور المتقدمة والعجب من الشيخ قده حيث افاد في مبحث البرائة ان الظن بالضرر غير العقاب انما جعل طريقا شرعيا الى الضرر الواقعي ولا تجري فيه البرائة كسائر موارد الطرق الشرعية وفي المقام التزم بجريان البرائة مع اعترافه بان الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر ولا يمكن الجمع بين كلاميه والحق هو ما افاده في مبحث البرائة من انه لا تجري البرائة العقلية والشرعية في موارد الظن بالضرر الدنيوي وتجري في موارد الظن بالضرر الاخروي ولو سلم ان الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر الدنيوي والاخروي معا فان جريان البرائة في احد اللازمين لا يلازم جريان البرائة في اللازم الآخر اذا كان لكل من اللازمين ملاك يخصه غير ملاك الآخر فلو كان الظن بالحكم يلازم الظن بالعقاب والظن بالمفسدة معا فمن حيث العقاب تجري البرائة العقلية لان الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره ليس بيانا ولا يكون منجزا للتكليف فيندرج في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ومن حيث الظن بالضرر غير العقاب لا تجري البرائة العقلية لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون ويستتبع الحكم الشرعي بوجوبه ولا يكون العقاب عليه بلا بيان والتحقيق ان الظن بالحكم لا يلازم الظن بالعقاب ولا الظن بالضرر بل انما يلازم الظن بالمفسدة وهي لا تلازم الضرر كما في اطراف ما ذكرنا **الوجه الثاني** من الوجوه التي استدلوا بها لحجية مطلق الظن ما ذكره السيد المجاهد قده من انا نعلم بوجود واجبات ومحرمات في الشبهات ومقتضى القاعدة وان كان هو الاحتياط بالاخذ بالمظنونات والمشكوكات والموهومات ولكن يلزم من الاحتياط في الجميع العسر والحرج المنفي في الشريعة ولابد من الاخذ بالمظنونات فقط وترك المشكوكات والموهومات فانه لا يلزم العسر والحرج من الاخذ بها وفيه ان ذلك لا يتم الا بعد ضم تمام مقدمات دليل الانسداد فان ما ذكر من الوجه انما هو بعض المقدمات ولابد من ضم البقية اليه من انسداد باب العلم والعلمي وعدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة وغير ذلك مما سيأتي بيانه ويتلو هذا الوجه في الضعف الوجه الثالث من وجوه حجية الظن المطلق وهو انه لولا العمل بالمظنونات يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا اذ فيه ان ذلك انما يلزم اذا وجب الاخذ بالمظنونات او المشكوكات ولمانع ان يمنع عن وجوب الاخذ بها الا بعد ضم سائر مقدمات الانسداد فهذه الوجوه ضعيفة ولا تستحق اطالة الكلام فيها فالاولى عطف عنان الكلام الى البحث عن الوجه الرابع المعروف بدليل الانسداد وهو من المباحث التي ينبغي ان يشكر عليها شيخنا الاستاذ مد ظله فانه قد حرر البحث عن دليل الانسداد على وجه لم يسبقه اليه احد وافاد فيه من الدقايق العلمية ما كانت الافهام قاصرة عن ادراكها كما ستتضح لك ذلك انشاء الله فشكر الله مساعيه جزاه عن العلم واهله خيرا وعلى كل حال دليل الانسداد يتألف من مقدمات اربع وقيل انها خمس بجعل العلم بالتكاليف من جملة المقدمات والشيخ قده اسقط هذه المقدمة نظرا الى ان المراد من العلم بثبوت التكاليف ان كان هو العلم بثبوت الشريعة وعدم نسخ احكامها فهذا من البديهيات التي لا ينبغي عدها من المقدمات فان العلم بذلك كالعلم باصل وجود الشارع وان كان المراد من العلم بثبوت التكاليف العلم الاجمالي بثبوتها في الوقايع المشتبهة التي لا يجوز اهمالها فهو ايضا ليس من مقدمات دليل الانسداد بل هو من احد الوجوه الثلثة التي تبتني عليها المقدمة الثانية على ما سيأتي بيانه فالاولى الاقتصار على ما ذكره الشيخ قده من المقدمات الاربع الاولى انسداد باب العلم والعلمي في معظم الفقه وهي عمدة المقدمات حتى حكي عن بعض المتقدمين الاكتفاء بها في استنتاج حجية مطلق الظن والمقدمات الاخر قد اضافها المتأخرون الثانية عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة

وترك التعرض لها بالرجوع الى البرائة في جميع موارد الشك في التكليف الثالثة بطلان الرجوع الى الطرق المقررة للجاهل بالاحكام من الاحتياط في جميع الوقايع المشتبهة او الرجوع الى الاصل الجاري في كل مسئلة من البرائة والاستصحاب والتخيير والاحتياط او التقليد والرجوع الى فتوى الغير الرابعة قبح ترجيح المرجوح على الراجح والاخذ بالموهومات والمشكوكات وترك المظنونات وهذه المقدمات الاربع اذا تمت وسلمت عن الاشكال تكون نتيجتها حجية الظن المطلق او في الجملة على ما سيأتي توضيحه فلابد من التعرض لكل مقدمة بالخصوص واثباتها بما يمكن الاستدلال به لها اما المقدمة الاولى فهي بالنسبة الى انسداد باب العلم الوجداني مسلمة لا يمكن الخدشة فيها بداهة ان ما يوجب العلم الوجداني التفصيلي بالحكم من الخبر النص المتواتر او المحفوف بالقراين القطعية ظهورا وصدورا مع شرائط ما يتوقف عليه الاستنباط لا يفي الا بقليل من الاحكام الشرعية وذلك مما يصدقه كل مجتهد يخوض في الاستنباط واما بالنسبة الى انسداد باب العلمي فللمنع عنه مجال واسع فان ما تقدم من الادلة الدالة على حجية الخبر الموثوق به ظهورا وصدورا سواء حصل الوثوق به من وثاقة الراوي او من سائر الامارات الاخر مما لا سبيل الى الخدشة فيه بل ينبغي عدها من الادلة القطعية ومعها لا يبقى مجال لدعوى انسداد باب العلمي في معظم الفقه لان الخبر الموثوق به بحمد الله واف بمعظم الاحكام بحيث لم يلزم من الرجوع الى الاصول العملية في الشبهات التي لم يكن على طبقها خبر موثوق به محذور الخروج من الدين او مخالفة العلم الاجمالي وغير ذلك من المحاذير الآتية ومن هنا يظهر ان البحث عن دليل الانسداد على طوله وكثرة مباحثه قليل الفائدة لا يترتب عليه اثر مهم لفساد اساسه وهو انسداد باب العلمي نعم لو قلنا بمقالة المحقق القمي قده من ان اعتبار الظهورات مختص بمن قصد افهامه من الكلام واغمضنا عما تقدم من الاشكال في ذلك وقلنا ان اقصى ما تقتضيه الادلة المتقدمة انما هو حجية الخبر الصحيح الاعلائي عند المتأخرين وهو ما كان جميع سلسلة سنده من الامامية مع تعديل كل من الرواة بعدلين في جميع الطبقات كان لدليل الانسداد مجال بل انما لابد منه بداهة ان الخبر الصحيح الاعلائي بهذه الاوصاف كالخبر المتواتر والمحفوف بالقراين القطعية اقل لا يفي بمعظم الفقه ولكن الادلة المتقدمة تدل على اعتبار ما هو اوسع من ذلك وهو مطلق الخبر الموثوق به كما تقدم تفصيله ومعه لا تصل النوبة الى دليل الانسداد لاستنتاج حجية مطلق الظن ومن الغريب ما حكي عن المحقق القمي قده في هذا المقام من ان حجية ظواهر الكتاب واخبار الآحاد سندا وظهورا انما هو لاجل افادتها الظن لا لخصوصية فيها وعلى ذلك بنى حجية مطلق الظن مع اعترافه بانه لو كان حجية ظواهر الكتاب والاخبار لخصوصية فيها تقتضي ذلك لكان الواجب الاقتصار عليها وعدم التعدي عنها الى مطلق الظن لانها تفي بمعظم الفقه ولكن من المحتمل ان تكون حجيتها لاجل افادتها الظن فيجوز التعدي عنها الى كل ما يفيد الظن وقد اطال النقض والابرام في ذلك وزاد في قوله ان قلت قلت على ما يبلغ العشرين وقد تبعه في ذلك بعض من تأخر عنه حتى حكي انه صنف بعض المتأخرين رسالة في عدم الخصوصية في ظواهر الكتاب والاخبار بل كان حجيتها لاجل كونها تفيد الظن بالحكم الشرعي وفساد ذلك غني عن البيان فان مجرد احتمال ان يكون اعتبار ظواهر الكتاب والاخبار لاجل افادتها الظن لا يقتضي التعدي عنها الى مطلق الظن فان اعتبار مطلق الظن يتوقف على جريان مقدمات الانسداد واذا احتمل ان يكون اعتبار ظواهر الكتاب والاخبار لخصوصية فيها فلا تجري مقدمات الانسداد مع الاعتراف بكونها وافية بمعظم الفقه فانها تكون متيقنة الاعتبار فلا تصل النوبة الى دليل الانسداد مع انه لو بنينا على ان ادلة حجية الظواهر والاخبار انما تدل على حجيتها من اجل كونها تفيد الظن بالحكم

الشرعي لا لخصوصية فيه ولو لاجل تنقيح المناط القطعي فقضيته ان يكون الظن المطلق بمقام الدليل الخصوص على اعتباره فيكون حال الظن المطلق حال
الظن الخاص الذي قام الدليل الخاص على اعتباره فلا تصل النوبة الى دليل الانسداد اذا منعنا عن حجية ظواهر الكتاب والاخبار بالخصوص وقد عرفت
انه لا سبيل الى المنع عن ذلك فدليل الانسداد فاسد من اصله هذا كله في المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية وهي عدم جواز اهمال الوقائع المشتبهة
وترك التعرض لها والاعتماد على البرائة الاصلية فالظاهر ان تكون ضرورية وقد استدل عليها بوجوه ثلثة الاول الاجماع القطعي على عدم
جواز اهمال الوقائع المشتبهة عند انسداد باب العلم والعلمي والرجوع الى البرائة واصالة العدم في جميع الموارد المشتبهة والاجماع المدعى في
المقام وان لم يكن من الاجماع المحصل الفعلي فان المسئلة لم تكن معنونة عند العلماء اجمع ولم يقع البحث عنها في قديم الزمان عند ارباب الفتوى الا انه يكفي
الاجماع التقديري فانه رب مسئلة لم يقع البحث عنها في كلمات الاصحاب الا انه مما يعلم اجماعهم واتفاقهم عليها فانه لا يكاد يمكن اسناد جواز الاعتماد
على اصالة العدم وطرح جميع الاحكام في الوقائع المشتبهة الى احد من اصاغر الطلبة فضلا عن ارباب الفتوى الثاني انه يلزم من الرجوع الى البرائة
واصالة العدم في الوقائع المشتبهة الخروج عن الدين لقلة الاحكام المعلومة بالتفصيل والامضاء عليها وترك التعرض للوقائع المشتبهة واهمالها
يوجب المخالفة الكثيرة القطعية بحيث يعد المقتصر على امتثال المعلومات خارجا عن الدين وكانه غير ملتزم بشريعة سيد المرسلين ص وهذا بنفسه
محذور يعلم انه مرغوب عنه شرعا وان لم نقل بان العلم الاجمالي منجز للتكليف كما هو مبنى الوجه الثالث فان المخالفة القطعية الكثيرة والخروج
عن الدين بنفسه مما يقطع بكونه مرغوبا عنه عند الشارع ومخالفا لغرضه من الدين والشريعة ويكفيك شاهدا على ذلك ملاحظة كلمات الاعلام [illegible]
والشيخ قدس سره وغيرهما فراجع الفرائد **الوجه الثالث** العلم الاجمالي بثبوت التكاليف الوجوبية والتحريمية في الوقائع المشتبهة
والعلم الاجمالي كالعلم التفصيلي يقتضي وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية فلا تجري الاصول النافية للتكليف في اطرافه والفرق
بين هذا الوجه والوجه الثاني مما لا يكاد يخفى فان مبنى الوجه الثاني هو لزوم المخالفة الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين وذلك بنفسه
محذور مستقل حتى على مسلك من يقول ان العلم الاجمالي لا يقتضي التنجيز ولا يستدعي الموافقة القطعية بل يجوز المخالفة القطعية كما ذهب
اليه بعض الاعلام وهذا بخلاف الوجه الثالث فانه مبني على منجزية العلم الاجمالي وعدم جريان الاصول النافية في اطرافه ولو كان المعلوم
بالاجمال تكليفا واحدا مرددا بين امور محصورة بحيث لم يلزم من مخالفته الا مخالفة تكليف واحد لا مخالفة تكاليف كثيرة كما هو مبنى
الوجه الثاني والانصاف ان الوجوه الثلثة التي استدلوا بها على المقدمة الثانية من مقدمات دليل الانسداد في غاية الصحة والمتانة غير قابلة للخدشة
فيها وينبغي ان يعلم ان اختلاف هذه الوجوه الثلاثة في مدرك المقدمة الثانية هو الذي يوجب اختلاف النتيجة من حيث الكشف والحكومة فانه لو
كان المستند في بطلان اهمال الوقائع المشتبهة والرجوع الى الاصول العدمية هو الوجه الاول والثاني كانت النتيجة الكشف لا محالة فان مرجع الاجماع
او لزوم الخروج عن الدين الى ان الشارع اراد من العباد التعرض للوقائع المشتبهة ولم يرخص في اهمالها فالعقل يحكم حكما ضروريا بانه لا بد
للشارع من نصب طريق للعباد ليتمكنوا من امتثال التكاليف الثابتة في الوقائع المشتبهة ولا بد ان يكون الطريق المجعول واصلا الى العباد اما
بنفسه واما بطريقه والطريق الذي يصح جعله في حال انسداد باب العلم والعلمي مع كونه واصلا بنفسه ينحصر بالاحتياط فانه الطريق الواصل

بنفسه لكونه محرزا للواقع وموصلا اليه فعلى هذا يكون الاحتياط في الوقائع المشتبهة طريقا مجعولا شرعيا نظير الاحتياط في باب الدماء والفروج وليس
من الاحتياط العقلي فان الاحتياط العقلي هو الذي يحكم به العقل في اطراف العلم الاجمالي ومحل الكلام انما هو فيما اذا كان المدرك لعدم جواز اهمال
الوقائع المشتبهة الاجماع او الخروج عن الدين لا العلم الاجمالي وليس للعقل الحكم بالاحتياط في غير العلم الاجمالي والا يلزم ان يكون احتمال التكليف
في نظر العقل منجزا للواقع ليحكم بالاحتياط في الوقائع المشتبهة مع قطع النظر عن ثبوت العلم الاجمالي فيها وهو كما ترى فان مجرد احتمال التكليف لا
يكون منجزا عند العقل مع انسداد باب العلم به على المكلف وبالجملة لا اشكال في ان الاحتياط يكون طريقا مجعولا شرعيا اذا كان المستند في المقدمة
الثانية هو الاجماع او الخروج عن الدين فانه الطريق الواصل الى العباد بنفسه والمفروض انه لا بد للشارع من نصب طريق للعباد يتوصلون به
الى امتثال التكاليف التي لم يرضوا باهمالها ولا يمكن ايكال الامر الى العقل لما عرفت من انه ليس للعقل حكم في غير موارد العلم الاجمالي ثم بعد اثبات
بطلان طريقية الاحتياط وان الشارع لم ينصبه طريقا باحد الوجوه الآتية في المقدمة الثالثة تكون النتيجة حجية الظن شرعا وهي معنى الكشف فانه حيث
لا طريق غيره يصح للشارع عليه فيكون الظن طريقا شرعيا واصلا بطريقه لا بنفسه على ما سيجيء بيانه انشاء الله ثم هذا اذا كان المدرك في المقدمة الثانية
الاجماع او الخروج عن الدين وان كان المدرك هو العلم الاجمالي فيمكن ان تكون النتيجة الكشف ويمكن ان تكون النتيجة التبعيض في الاحتياط كما سنشير
وجهه [illegible] ثم والغرض فعلا مجرد الاشارة الى ان اساس الكشف والحكومة هو اختلاف الوجوه الثلثة التي تبتني عليها المقدمة الثانية فقط واما
المقدمة الثالثة وهي عدم جواز الرجوع الى الطرق المقررة للجاهل فقد عرفت انها ثلثة الاولى التقليد اعني الرجوع الى فتوى الغير العالم بالحكم الثانية
الرجوع في كل شبهة الى الاصل الجاري فيها من البرائة والاشتغال والتخيير والاستصحاب الثالثة الاحتياط في الوقائع المشتبهة بالجمع بين جميع المحتملات
ولا بد من اثبات بطلان كل من هذه الطرق الثلثة في المقام كي تصل النوبة الى المقدمة الرابعة اما بطلان التقليد فواضح فانه يشترط في جواز رجوع الجاهل
الى العالم ان لا يكون الجاهل معتقدا بطلان مدرك علم العالم ولا يرى علمه جهلا والا كان من رجوع العالم الى الجاهل لا رجوع الجاهل الى العالم
ففي المقام من يرى انسداد باب العلم والعلمي لا يجوز له الرجوع الى من يرى انفتاح بابهما لان من يرى انفتاح باب العلمي يعتقد بحجية ظواهر الكتاب والاخبار
سندا وظهورا ومن يرى انسداد بابه يعتقد عدم حجية ذلك وعدم دلالة الادلة التي استدل بها على الحجية ومع هذا كيف يجوز له عقلا الرجوع الى
الغير القائل بالانفتاح فالتقليد في المقام فاسد من اصله واما بطلان الرجوع في كل مسئلة الى الاصل الجاري فيها فاما بالنسبة الى الاصول
النافية للتكليف فواضح لانه يلزم من اعمالها المخالفة القطعية للعلم بثبوت التكاليف في مواردها ولا سبيل الى دعوى عدم العلم بالتكليف في جميع
موارد الاصول النافية واما بالنسبة الى الاصول الوجودية المثبتة للتكليف من الاحتياط اذا كانت المسئلة من اطراف العلم الاجمالي الشخصي المتعلق بها
بخصوصها مع قطع النظر عن كونها من اطراف العلم الاجمالي الكلي المتعلق باحكام الشريعة ومن الاستصحاب المثبت للتكليف اذا لم تكن المسئلة من اطراف
العلم الاجمالي فقد افاد الشيخ قدس سره وجها لعدم جريانها انه يلزم من اعمالها العسر والحرج المنفيين لكثرة المشتبهات والانصاف ان دعوى العسر
والحرج بالنسبة الى الاحتياط التام في جميع الوقائع المشتبهة في محلها وسيأتي الكلام فيه واما بالنسبة الى الاحتياط في بعض الموارد من حيث كونه من اطراف
العلم الاجمالي الشخصي وكذا الاستصحاب الجاري في الموارد التي علم التكليف به سابقا فليس بمثابة يلزم من الرجوع اليهما العسر والحرج لقلة موارده

نعم لا يبعد ذلك في خصوص المعاملات فان الاستصحابات فيها يقتضي الفساد فالرجوع فيها الى الاستصحاب قد يقضي الى العسر والحرج فتم جيدا ولكن مع هذا فالرجوع الى الاحتياط في موارد العلم الاجمالي الشخصي والاستصحابات المثبتة للتكليف لا يغني عن شيء لانها لا تفي بأقل قليل من الاحكام المعلومة بالاجمال في الشريعة مضافا الى العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض موارد الاستصحابات وقد تقدم في مبحث القطع ان الاصول المحرزة لا تجري في اطراف العلم الاجمالي ولو لم يستلزم منها المخالفة العملية ومن ذلك يظهر الخلل فيما افاده المحقق الخراساني قدس سره في المقام من دعوى انحلال العلم الاجمالي بالاحكام الثابتة في الشريعة بعد جريان الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلا من الاحكام والانصاف ان دعوى انحلال العلم الاجمالي المتعلق باحكام الشريعة بهذا المقدار من الاصول المثبتة والمعلومات التفصيلية بمكان من الغرابة عهدتها على مدعيها وكيف يمكن ذلك مع كثرة الاحكام في الشريعة وقلة موارد الاصول المثبتة والمعلومات التفصيلية واغرب من هذه الدعوى ما افاده قبل ذلك باسطر من ان العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعض مؤديات الاصول المثبتة لا يمنع عن جريانها في خصوص المقام ولو بنينا على عدم جريانها مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض اطراف العلم الاجمالي في سائر المقامات لاستلزام شمول الدليل لها التناقض في مدلوله فان حرمة نقض اليقين بالشك في كل واحد من الاطراف بمقتضى قوله عليه السلام في الصدر لا تنقض اليقين بالشك تناقض وجوب النقض في البعض بمقتضى قوله عليه السلام في الذيل ولكن تنقضه بيقين آخر لان تناقض الصدر والذيل انما يلزم اذا كان اليقين والشك في جميع الاطراف فعليا ملتفتا اليه واما اذا لم يكن الشك الفعلي الا في بعض الاطراف وكان الطرف الآخر غير ملتفت اليه فالاستصحاب انما يجري في خصوص الطرف الملتفت اليه الذي يكون الشك فيه فعليا ولا يجري في الطرف الآخر في ظرف جريانه في ذلك الطرف لانتفاء شرطه وهو الشك الفعلي واذا وصلت النوبة الى جريان الاستصحاب فيه بعد وجود شرطه وحصول الشك الفعلي فيه يكون ذلك الطرف الذي جرى فيه الاستصحاب سابقا خارجا عن محل الابتلاء فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه ايضا غايته انه بعد ذلك يعلم ان احد الاستصحابين كان مؤداه مخالفا للواقع ولا ضير في ذلك بعد ما لم يكن هذا العلم حاصلا في ظرف جريان الاستصحاب والاستصحابات التي يعملها المجتهد في مقام الاستنباط تكون من هذا القبيل فان استنباط الاحكام انما يكون على التدريج بين جميع موارد الاستصحابات الملتفت اليها دفعة ليكون الشك فيها فعليا بل الالتفات والشك يكون تدريجيا حسب تدريجية الاستنباط فلا يجري الاستصحاب في جميع اطراف الشبهة دفعة واحدة ليكون العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها مانعا عن جريانه بل انما يحصل العلم بعد تمامية الاستنباط في ابواب الفقه بمخالفة بعض الاستصحابات التي عملها في مقام الاستنباط للواقع وقد عرفت ان هذا العلم لا يضر بصحة الاستصحابات هذا حاصل ما افاده قدس سره بتوضيح منا وانت خبير بما فيه فان كل مجتهد قبل خوضه في الاستنباط يعلم بان الاحكام الشرعية المترتبة على موضوعاتها المقدرة وجودها قد تنتفي بعض خصوصيات الموضوع عند تحققه خارجا الموجب للشك في بقاء الحكم وان الوظيفة عند ذلك هي استصحاب بقاء الحكم ويعلم ايضا بانتقاض الحالة السابقة في بعض الموارد التي يجري فيها استصحاب بقاء الحكم وانكار حصول العلم بذلك للمجتهد قبل خوضه في الاستنباط مكابرة واضحة والعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الاستصحابات يمنع عن جريان الاستصحاب في كل شبهة في موطنه وحد فعلية الشك في جميع الموارد لعدم الالتفات اليها تفصيلا قبل الاستنباط لا يوجب عدم حصول العلم

قبل الاستنباط بمخالفة بعض مؤديات الاستصحابات للواقع في موطن الاستنباط مع كون المسائل التي يخوض فيها للاستنباط مما تعم بها البلوى ولو بالنسبة الى بعض المقلدين ومع هذا كيف يصح للمجتهد الافتاء بمقتضى الاستصحابات والحال انه يعلم بالخلاف ولو في بعضها والحاصل ان فعلية الشك في كل شبهة وان كانت شرطا لجريان الاستصحاب فيها وهي تتوقف على الالتفات الى الشبهة الا ان المفروض حصول العلم بفساد بعض الاستصحابات قبل وصول النوبة الى جريانه في موطنه وهذا العلم هو المانع عن جريان كل استصحاب في موطنه فالتحقيق انه لا يجوز الرجوع في كل شبهة الى الاصل الجاري فيها مع قطع النظر عن انضمام سائر الشبهات اليها لا الى الاصول النافية ولا الى الاصول المثبتة اما الاصول النافية فللعلم بثبوت التكليف في بعض مواردها واما الاصول المثبتة فلقلتها وعدم كفايتها بالاحكام الشرعية ولو مع ضم المعلومات التفصيلية اليها مضافا الى العلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض مواردها واما بطلان الاحتياط التام في جميع الوقائع المشتبهة فيدل عليه الاجماع وقاعدة نفي العسر والحرج بل اختلال النظام على ما سيأتي بيانه ولا بد في المقام من زيادة بسط في الكلام فان كثيرا من المباحث العلمية المذكورة في دليل الانسداد محلها في هذا المقام ولاجل عدم خلط المباحث ينبغي تقديم امور

الاول قد عرفت ان الاحتياط يختلف حكمه حسب اختلاف الوجوه الثلاثة المتقدمة في الاستدلال على المقدمة الثانية وهي عدم جواز اهمال الوقائع المشتبهة فعلى الوجه الاول والثاني يكون الاحتياط طريقا مجعولا شرعيا فان الاجماع على عدم جواز اهمال الوقائع المشتبهة او لزوم المخالفة الكثيرة الموجبة للخروج عن الدين يقتضي عقلا جعل الشارع طريقا الى احكامه فان المفروض انسداد باب العلم والعلمي الى الاحكام فلا يمكن عدم نصب الطريق مع الحكم بعدم جواز اهمال الوقائع المشتبهة ولا يصح ايكال الامر الى العقل فان العقل لا حكم له في غير مورد العلم بالتكليف تفصيلا او اجمالا والمفروض انه لا علم بالتكليف تفصيلا لانسداد بابه والعلم الاجمالي وان كان حاصلا الا ان ذلك يرجع الى الوجه الثالث والكلام انما هو في الوجهين الاولين فلا بد من قطع النظر عن العلم الاجمالي وفرض كون جميع الوقائع من الشبهات البدوية وفرض عدم كون العلم الاجمالي منجزا للتكليف كما هو رأي بعض ثم الكلام فيما يقتضيه الوجهان الاولان ولا اشكال انهما يقتضيان عقلا نصب الشارع طريقا موصلا الى التكاليف لان لا يلزم اهمالها ولا بد وان يكون الطريق المنصوب واصلا الى العباد اما بنفسه واما بطريقه على ما سيأتي المراد من كون الطريق واصلا بطريقه فان الطريق الغير الواصل بنفسه او بطريقه لا يزيد حكمه عن نفس التكاليف التي انسد باب العلم والعلمي بها والطريق الواصل بنفسه في حال انسداد باب العلم والعلمي ليس هو الا الاحتياط فانه محرز للواقع لما فيه من الجمع بين المحتملات وادراك الواقعيات وليس الظن في عرض الاحتياط فانه لا يعقل ان تكون حجية الظن مجعولة بنفسها في حال من الحالات كما في بعض الكلمات فان الحجية المجعولة بنفسها منحصرة بالعلم لكونه تاما في الكاشفية ومحرزا للواقع بنفسه فالظن لولا التعبد وتتميم نقص كشفه لا يكون محرزا للواقع بخلاف الاحتياط فانه بنفسه بلا احتياج الى التماس دليل يكون محرزا للواقع فالطريق الواصل بنفسه بلا مؤنة ليس هو الا الاحتياط واذا بطل الاحتياط باحد الوجوه الآتية يتعين عقلا نصب الشارع الظن طريقا اذ لا طريق غيره حتى هذا لو كان الوجه في المقدمة الثانية الاجماع او الخروج عن الدين ولو كان الوجه فيها العلم الاجمالي فالاحتياط يكون هو الاصل من باب حكم العقل بلزومه ارشادا حذرا عن مخالفة التكاليف وتحصيلا لامتثالها وهذا الحكم العقلي لا يمكن ان يستتبع الحكم الشرعي المولوي لانه واقع في سلسلة معلولات الاحكام لا اقول انه لا يمكن للشارع جعل ايجاب الاحتياط طريقا في موارد العلم الاجمالي

فان اقتضاء العلم الاجمالي للتنجز عقلا لا يمنع عن جعل الشارع في مورده حكما ظاهريا طريقيا بعنوان الاجتناب عن المحتملات اذ العقل انما يستقل بقبح المخالفة للتكليف المعلوم بالاجمال وانه لابد من الخروج عن عهدته وليس للعقل حكم بوجوب الاتيان بالمحتملات في الشبهات الوجوبية او حرمة الاتيان بها في الشبهات التحريمية فان الحكم بالوجوب والحرمة من وظيفة الشارع وليس وظيفة العقل سوى الحكم بلزوم افراغ الذمة عما اشتغلت به من التكليف غاية الامر ان فراغ الذمة عن ذلك يتوقف عقلا على الجمع بين المحتملات فعلا او تركا حسب اختلاف الشبهات فللشارع جعل حكم ظاهري طريقي بوجوب الاتيان بالمحتمل بما انه محتمل او حرمته كذلك ويكون الغرض من ذلك الوصول الى التكليف الواقعي سواء كان المحتمل من اطراف العلم الاجمالي او كان من الشبهات البدوية كالدماء والفروج والاموال ولا يتوهم ان حكم الشارع بوجوب الاحتياط في موارد استقلال العقل به لغو لا يترتب عليه اثر عملي فانه لو تم هذا الاشكال يلزم عدم صحة حكم الشارع بالاباحة الظاهرية في موارد استقلال العقل بالبرائة وعدم صحة حكم الشارع بالبناء على بقاء التكليف عند الشك في بقائه في موارد استقلال العقل بالاشتغال وحل الاشكال في الجميع هو ان وظيفة العقل ليس الحكم بالوجوب او الحرمة او الاباحة بل وظيفته ادراك الحسن والقبح سواء كان ادراكه واقعا في سلسلة علل الاحكام او في سلسلة معلولاتها غاية الامر انه لو وقع في سلسلة المعلولات لا يصح للشارع جعل حكم مولوي على طبق ما ادركه العقل للزوم التسلسل واما جعل حكم اخر مغاير لما ادركه العقل فهو بمكان من الامكان وان اتحدا في النتيجة والعقل انما يحكم بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالاجمال وليس على طبقه حكم مولوي من الشارع بل المدعى ان الحكم الشرعي يتعلق بالمحتمل بما انه محتمل لغرض الوصول الى التكليف الواقعي فيمكن استكشاف تعلق الجعل الشرعي بالاحتياط في موارد العلم الاجمالي بما لا ينبغي الاصغاء اليها ولكن مجرد صحة الجعل لا يكفي ما لم يتم دليل عليه والا فنفس العلم الاجمالي لا يقتضي ذلك لان حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكاليف المعلومة بالاجمال يكفي في لزوم الاحتياط والجمع بين المحتملات فلو استندنا في بطلان المقدمة الثانية الى العلم الاجمالي وتنجزه للتكاليف المعلومة بالاجمال في الوقائع المشتبهة كان الاحتياط هو الاصل من جهة حكم العقل به ارشادا لا من جهة جعل الشارع له طريقا كما هو مقتضى الوجهين الاولين ولاجل اختلاف حكم الاحتياط من حيث حكم العقل به ارشادا او من حيث جعل الشارع له طريقا تختلف نتيجة مقدمات الانسداد من حيث الكشف والحكومة والتبعيض في الاحتياط كما سيأتي تفصيله **الامر الثاني** للاحتياط مراتب ثلث الاولى الاحتياط التام في جميع الوقائع المشتبهة من مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها على وجه يقتضي احراز جميع التكاليف الواقعية على ما هي عليها وهذه المرتبة من الاحتياط مخل بالنظام النوعي والشخصي لكثرة الوقائع المشتبهة وانتشارها في جميع ما يتوقف عليه النظام من المعاش والمعاشرة والتجاوز والعقود والايقاعات وغيرها ولا اشكال في ان التجنب عن جميع ذلك يخل بالنظام **المرتبة الثانية** الاحتياط الموجب للعسر والحرج من دون ان يستلزم اختلال النظام بل مجرد الضيق الذي لا يناسب الملة السهلة السمحة **المرتبة الثالثة** الاحتياط الذي لا يوجب العسر والحرج فاذا كان الحاكم بلزوم الاحتياط في الوقائع المشتبهة هو العقل من جهة اقتضاء العلم الاجمالي فبطلان كل مرتبة سابقة يوجب تعين المرتبة اللاحقة لان الضرورات عند العقل تتقدر بقدرها فاذا بطل الاحتياط المخل بالنظام ولم يجز العمل به عند العقل تتعين المرتبة الثانية واذا بطلت المرتبة الثانية بادلة نفي العسر والحرج على ما سيأتي بيانه تتعين المرتبة الثالثة فاذا فرضنا ان الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهة من المظنونات والمشكوكات

اذا لم يستلزم الاحتياط فيها ذلك واما اذا كان الاحتياط فيهما يوجب العسر والحرج وقلنا ان ادلة العسر والحرج تنفي الاحتياط الموجب لذلك فان كان الحاكم بالاحتياط هو العقل على الاقوى خلافا لبعض الاعاظم على ما سيأتي بيانه كان اللازم الاخذ بالمظنونات فقط او هي مع بعض المشكوكات على وجه لا يلزم منه العسر والحرج والسر في ذلك هو ما عرفت من ان الضرورات عند العقل تتقدر بقدرها ولا يعقل ان يكون بطلان مرتبة موجبا لسقوط سائر المراتب وسيأتي مزيد توضيح لذلك في الامر اللاحق هذا اذا كان الملزم بالاحتياط حكم العقل ارشادا من جهة العلم الاجمالي وان كان الملزم بالاحتياط هو الحكم الشرعي من جهة نصبه طريقا الى احراز التكاليف في الوقائع المشتبهة فقد عرفت ان الطريق الواصل منه هو الاحتياط التام في جميع الوقائع المشتبهة فاذا فرضنا بطلان هذا الطريق من جهة استلزامه اختلال النظام فتعيين بقية مراتب الاحتياط يحتاج الى معين اخر فانه من الممكن ان يكون الشارع قد جعل الاحتياط في بعض الوقائع طريقا ومن الممكن ايضا ان يكون قد جعل الظن طريقا محرزا وان كان يمكن ان يقال ان الوجهين الاولين يقتضيان نصب الشارع طريقا واصلا الى العباد والطريق الواصل منحصر في الاحتياط الذي لا يخل بالنظام فان الاحتياط المخل بالنظام مما يستقل العقل بقبح نصبه ولازم ذلك هو كون الطريق المنصوب شرعا الاحتياط في الشبهات على وجه لا يلزم منه اختلال النظام فيتعين التبعيض في الاحتياط الا ان يقوم اجماع على بطلان التبعيض في الاحتياط وعلى ان بناء الشريعة ليس على الامتثال الاحتمالي على ما سيأتي بيانه فيتعين حينئذ جعل الظن طريقا ومن ذلك يظهر ان نتيجة مقدمات الانسداد اما ان تكون التبعيض في الاحتياط والعمل بالتبعيض في الاحتياط واما ان تكون حجية الظن ولا تصل النوبة الى الحكومة بمعنى الامتثال الظني وسيأتي تفصيل ذلك فانتظر **الامر الثالث** قد تقدم ان التعرض للوقائع المشتبهة بعد الفراغ عن عدم جواز اهمالها لا يخلو ان يكون باحد الطرق الثلثة المقررة للجاهل من التقليد والرجوع في كل شبهة الى الاصل الجاري فيها والاحتياط في جميع الشبهات وقد عرفت بطلان التقليد والرجوع الى الاصل الجاري في كل شبهة واما بطلان الاحتياط في جميع الوقائع فقد استدل عليه بوجهين الاول الاجماع على عدم وجوب الاحتياط التام لاستلزامه العسر والحرج بل اختلال النظام اما الاجماع فيمكن تقريبه بوجهين الاول الاجماع على عدم وجوب احراز جميع المحتملات في الوقائع والجمع بينها بفعل كل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة الثاني الاجماع على ان بناء الشريعة المطهرة ليس على امتثال التكاليف بالاحتمال بل بناؤها على امتثال كل تكليف بعنوانه من الوجوب والحرمة لا بمعنى اعتبار قصد الوجوب والحرمة بل بمعنى ان الاتيان بالشيء بما انه محتمل الوجوب او محتمل الحرمة او محتمل الاباحة بحيث يكون الاتيان بمتعلقات التكاليف بعنوان الاحتمال وبرجاء انطباقها على المكلف به امر غير مشروع في الشريعة وعلى كل من هذين الوجهين من الاجماع وان لم يقع التصريح بهما في كلام القوم الا انه مما يقطع باتفاق الاصحاب عليهما كما ربما يظهر من دعوى الاجماع على عدم جواز اهمال الوقائع المشتبهة وقد عرفت ان الاجماع التقديري كالمحصل الفعلي في الاعتبار ونتيجة هذين الوجهين من الاجماع تختلف فانه على الوجه الاول والوجه الثاني تكون النتيجة حجية الظن شرعا المعبر عنها بالكشف من غير فرق بين ان يكون المدرك في المقدمة الثانية وهي عدم جواز اهمال الوقائع المشتبهة هو الاجماع او الخروج عن الدين او العلم الاجمالي ولا يمكن ان تكون النتيجة التبعيض في الاحتياط كما لا يمكن ان تكون النتيجة الامتثال الظني المعبر عنه بالحكومة فان في التبعيض في الاحتياط ايضا يكون الامتثال احتماليا والمفروض ان بناء

الشريعة ليس على الامتثال الاحتمالي كما هو مقتضى الوجه الثاني من تقريب الاجماع على بطلان الاحتياط فوجوب العمل بالمظنونات من الوقايع المشتبهة الذي
هو المقصود من دليل الانسداد ليس لاجل التبعيض في الاحتياط اذا كان بطلانه في جميع الوقايع من جهة قيام الاجماع ان بناء الشريعة على الاتيان
بكل تكليف بعنوانه بل لاجل كشف ذلك عن ان الشارع جعل الظن طريقا محرزا للواقع مثبتا للتكاليف المعلومة بالاجمال وليس وجوب العمل
بالمظنونات ايضا لاجل حكم العقل بلزوم التنزل الى الامتثال الظني عند تعذر الامتثال العلمي فان الامتثال في الامتثال الظني ايضا يكون
بنحو الاحتمال الذي فرضنا ان بناء الشريعة ليس على ذلك فالامتثال الظني مما لا يمكن ان يحكم العقل به مع انعقاد الاجماع على وجوب الاتيان
بكل تكليف بما هو هو لا بما انه محتمل وانما يحكم العقل بالامتثال الظني في الشبهات الموضوعية عند تعذر الامتثال العلمي او تعسره كموارد
الجهل بالقبلة وكثرة الفوائت اليومية بين الاقل والاكثر ونحو ذلك من موارد اشتباه المكلف به لاجل الشبهة الموضوعية فان العقل
يستقل بلزوم الاطاعة والامتثال الظني مع تعذر الامتثال العلمي والاجمالي وهذا اجنبي عن المقام فان العمل بالمظنونات لا يلازم الظن
بامتثال التكاليف المنتشرة في الوقايع المشتبهة وسيأتي لذلك مزيد توضيح انشاء الله تعالى والغرض في المقام مجرد بيان ان قيام الاجماع على الوجه
الثاني وهو امتثال التكاليف بعناوينها الخاصة يكشف كشفا قطعيا على ان الشارع نصب الظن طريقا محرزا للتكاليف موصلا اليها
عند انسداد باب العلم بها سواء كان عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة لاجل الاجماع او الخروج عن الدين او العلم الاجمالي دائما على الوجه الاول
من تقريب الاجماع على بطلان الاحتياط وهو قيام الاجماع على عدم وجوب الجمع بين المحتملات فالنتيجة تختلف حسب اختلاف الوجوه الثلثة في
في عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة المتقدمة في المقدمة الثانية فانه لو كان الوجه في عدم جواز اهمال الوقايع هو العلم الاجمالي كانت النتيجة التبعيض
في الاحتياط لا محالة لان العلم الاجمالي كان يقتضي الجمع بين جميع المحتملات وقد انعقد الاجماع على عدم وجوب الجمع وذلك لا يقتضي سقوط
الاحتياط راسا عن جميع الاطراف بل عن بعض الاطراف ويبقى بعضها الآخر على ما يقتضيه العلم الاجمالي من الاحتياط وعلى هذا تبقى
مقدمات الانسداد عقيمة لا تصل النوبة الى المقدمة الرابعة لاستنتاج النتيجة وسيجيء بيانها وان كان الوجه في عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة
هو الاجماع او الخروج عن الدين اللذان كانا يقتضيان جعل الشارع طريقية الاحتياط في جميع الوقايع فقيام الاجماع على عدم وجوب الجمع
بين جميع المحتملات وان كان يبطل جعل الشارع طريقية الاحتياط في الجميع ولكن لا يقتضي جعل الشارع طريقية الظن فانه كما يمكن ذلك يمكن جعل
التبعيض في الاحتياط من جهة انه هو الطريق الواصل بنفسه وطريقية الظن يحتاج الى جعل لم يثبت فالتبعيض في الاحتياط لا ينحصر ان يكون
بالزام من العقل في اطراف العلم الاجمالي عند تعذر الاحتياط في الجميع بل يمكن ان يكون بجعل شرعي فتحصل من جميع ما ذكرنا ان قيام الاجماع
على انه ليس بناء الشريعة على العمل بالاحتمال يقتضي حجية الظن شرعا مطلقا سواء كان المستند في عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة الاجماع او
الخروج عن الدين او العلم الاجمالي وقيام الاجماع على عدم وجوب الجمع بين المحتملات في الوقايع المشتبهة يقتضي التبعيض في الاحتياط اما عقلا
ان كان المستند في عدم جواز اهمال الوقايع هو العلم الاجمالي واما شرعا ان كان المستند في ذلك هو الاجماع او الخروج عن الدين هذا
كله اذا كان الوجه في بطلان الاحتياط الاجماع بكلا تقريبيه وان كان الوجه فيه كونه موجبا للعسر والحرج فالنتيجة ايضا تختلف حسب اختلاف

(في) كان الاحتياط

الوجوه الثلثة المتقدمة في المقدمة الثانية فانه لو كان الوجه في عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة العلم الاجمالي فالنتيجة هي التبعيض في الاحتياط
التام في جميع الوقايع مما يخل بالنظام او كان مما يوجب العسر والحرج فانه على كلا التقديرين العقل لا يلزم بالاحتياط التام بل يستقل بقبحه اذا
كان مما يخل بالنظام فلا بد من التبعيض في الاحتياط الى حد لا يلزم منه العسر والحرج وسيجيء الوجه في ذلك ولو كان الوجه في عدم جواز اهمال
الوقايع المشتبهة هو الاجماع او الخروج عن الدين فان كان الاحتياط التام مما يخل بالنظام فالعقل يستقل ايضا بعدم نصب الشارع الاحتياط
المخل بالنظام طريقا الى امتثال التكاليف الواقعية بل يقبح على الشارع الالزام بسلوك طريق يؤدي الى اختلال النظام النوعي والشخصي
فلا بد حينئذ اما من ايجاب التبعيض في الاحتياط واما من نصب الظن طريقا على ما تقدم بيان ذلك وان كان الاحتياط التام مما لا يخل بالنظام
بل كان يلزم منه مجرد العسر والحرج فنفي بطلان الاحتياط واستكشاف عدم نصب الشارع له طريقا من عموم ادلة نفي العسر والحرج اشكال من حيث
ان ادلة نفي العسر والحرج كادلة نفي الضرر انما تكون حاكمة على الادلة الاولية المتكفلة لبيان الاحكام المترتبة على الموضوعات الواقعية
الشاملة باطلاقها لحالة الضرر والعسر والحرج فلا بد وان يكون لمتعلق الحكم الواقعي حالتان حالة يلزم منها الضرر والعسر والحرج وحالة
لا يلزم منها ذلك لتكون ادلة نفيها حاكمة على دليل الحكم الواقعي وموجبة لنفي الحكم عن المتعلق او الموضوع الذي يلزم منه الضرر والعسر
والحرج واما لو اختص الحكم الواقعي بما يلزم منه الضرر والعسر والحرج دائما بحيث لم يكن له حالة لا يلزم منها ذلك كوجوب الخمس والزكوة والجهاد
ونحو ذلك من الاحكام الضررية فلا يمكن ان تكون ادلة نفي الضرر والعسر والحرج حاكمة على دليل الحكم ورافعة له لان الحكم ورد من اول
الامر على الموضوع الضرري فكيف يمكن ان يكون دليل نفي الضرر حاكما على دليله مع ان الضرر محقق لموضوع الحكم ومتعلقه فلا يعقل
ان ينفيه فان الموضوع انما يستدعي ثبوت الحكم لا نفيه والاحتياط في المقام يكون كالخمس والزكوة والجهاد ليس له حالة لا يلزم منها العسر والحرج
فان الاحتياط عبارة عن الجمع بين المحتملات من المظنونات والمشكوكات والموهومات في الوقايع المشتبهة والاحتياط على هذا الوجه يوجب العسر والحرج
دائما فلو اوجبه الشارع ونصبه طريقا الى ما في الوقايع المشتبهة من التكاليف كما هو مقتضى الوجهين الاولين اللذين بنيت عليهما المقدمة
الثانية كان كايجاب الخمس والزكوة لا يمكن ان تكون ادلة نفي العسر والحرج حاكمة على دليل ايجابه وموجبة لنفي وجوبه وتوهم ان من ادلة نفيهما
يستكشف عدم ايجاب الشارع الاحتياط ونصبه طريقا فاسد فان ادلة نفيهما انما تكون حاكمة على ادلة الاحكام المجعولة في الشريعة وليس
من شانها نفي جعل حكم في الشريعة واثباته ابتداء باعتبار وجود مناط الجعل وعدمه فان مبنى ادلة نفي العسر والحرج ليس مجرد الاخبار عن
ان الشارع لم يشرع حكما يلزم منه العسر والحرج وبالجملة لا اشكال في ان ادلة نفي العسر والحرج لا تنفي الاحكام التي يختص تشريعها بحال
يلزم منه العسر والحرج فلو كان مدرك عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة هو الاجماع او الخروج عن الدين الموجبان لنصب الشارع الاحتياط
طريقا في حال انسداد باب العلم والعلمي كان اللازم وجوب الاحتياط وان استلزم العسر والحرج ولا تصل النوبة الى حجية الظن او التبعيض في
الاحتياط وهذا بخلاف ما اذا كان المدرك لعدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة العلم الاجمالي فانه لا محيص عن التبعيض في الاحتياط بمقدار
لا يلزم منه العسر والحرج ولا موجب لسقوط الاحتياط راسا في جميع الوقايع المشتبهة كما قيل فان الضرورات تتقدر بقدرها فلو اضطر

المكلف الى الاقتحام في بعض اطراف العلم الاجمالي كان الاضطرار موجبا عقلا للترخيص فيما يدفع به الاضطرار سواء كان الاضطرار من جهة لزوم الضرر او العسر والحرج او غير ذلك من الاسباب وسواء كان الاضطرار الى البعض المعين او غير المعين فالبرائة اذا كان الى المعين بتعيين دفع الاضطرار به مع بخصوصه وان كان الى غير المعين بكون المكلف بالخيار في دفع الاضطرار بكل واحد من الاطراف وليس له التعدي عن غير ما يندفع به الضرر وذلك فان مقتضى العلم الاجمالي عقلا هو لزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالاجمال باي وجه اتفق لان المفروض ان العلم الاجمالي كالتفصيلي يقتضي التنجيز فبمجرد العلم الاجمالي يتنجز التكليف غاية الامر لو صار دفع الاضطرار بمتعلق التكليف كان ذلك موجبا للعذر عقلا واما الطرف الاخر غير المضطر اليه فهو باق على حكم السابق لولا عروض الاضطرار وحيث لم يتيقن من ان يكون هو متعلق التكليف فالعقل يستقل بلزوم التحرز عنه واستحقاق العقوبة عليه عند الاقتحام فيه وصادف كونه هو متعلق التكليف المعلوم بالاجمال واقصى ما تقتضيه حكومة ادلة رفع الاضطرار ونفي الضرر والعسر والحرج على ادلة الاحكام الواقعية هو انه لو صادف كون متعلق التكليف او موضوعه هو المضطر اليه اذا كان الاضطرار الى المعين او هو الذي دفع به الاضطرار اذا كان الى غير المعين كان موجبا اما لرفع التكليف واقعا واما لعدم تنجزه على الوجهين في ان الاضطرار هل يوجب التوسط في التكليف او التوسط في التنجز على ما سيأتي بيانه في محله فالقول بان الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالي يوجب سقوط التكليف رأسا وجواز الاقتحام في غير ما يدفع به الاضطرار مطلقا سواء كان الاضطرار الى المعين او غير المعين وسواء كان الاضطرار قبل العلم الاجمالي او بعده ضعيف غايته فان الضرورات تتقدر بقدرها ولا معنى لسقوط التكليف عن موضوع لعروض الاضطرار الى موضوع اخر سواء اريد من السقوط السقوط الواقعي او السقوط عن التنجز وان اردت الاطلاع على اطراف الكلام فراجع تنبيهات الاشتغال فانه قد استوفينا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في ذلك المقام فتحصل ان استلزام الاحتياط في جميع الوقايع المشتبهة العسر والحرج يوجب التبعيض في الاحتياط بترك الاحتياط في الموهومات والاحتياط في المظنونات والمشكوكات ان كان الاحتياط فيهما لا يستلزم العسر والحرج والا فبترك المشكوكات كلا او بعضا والاحتياط في المظنونات ولو استلزم الاحتياط في المظنونات العسر والحرج تعين التبعيض في الاحتياط بترك بعض المظنونات وبالجملة لما كانت التكاليف المعلومة بالاجمال منتشرة بين المظنونات والمشكوكات والموهومات وكان الاحتياط في الجميع موجبا للعسر والحرج تعين التبعيض في الاحتياط على وجه لا يلزم منه محذور العسر والحرج لكن ليس المكلف بالخيار بترك الاحتياط في اي من الطوائف الثلث فان التخيير في رفع الاضطرار باي واحد من اطراف العلم الاجمالي اذا كان الاضطرار الى غير المعين انما هو فيما اذا كانت الاطراف متساوية الاقدام بالنسبة الى التكليف المعلوم بالاجمال فيها ولم يكن لاحدها مزية توجب اقوائية احتمال تعلق التكليف به والا كان اللازم عقلا دفع الاضطرار بما يكون الاحتمال فيه اضعف فان الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي انما استقل به العقل لاجل رعاية التكليف المعلوم بالاجمال فيلزم المقدار الذي يمكن رعايته من التكليف ولو بتقوية الاحتمال فيتعين عقلا في المقام الذي كان للمكلف الاحتياط في الموهومات والمشكوكات وترك الاحتياط في المظنونات فان احتمال ثبوت التكاليف في المظنونات اقوى من ثبوتها في المشكوكات كما ان احتمال ثبوتها في المشكوكات اقوى من ثبوتها في الموهومات فاذا امتنع الاحتياط في الجميع لمكان العسر والحرج تعين الاحتياط في المظنونات او مع المشكوكات وترك الاحتياط في الموهومات لما في المظنونات من المزية التي توجب تعينها عقلا

وهي كونها اقرب الاصابة الى الواقع من الموهومات وذلك كله واضح وانما اطلنا الكلام فيه ولم نكتف بالاشارة دفعا للشبهة التي غرست في اذهان الطلبة القاصرين منشأها ما افاده المحقق الخراساني قدس سره في هذا المقام من منع حكومة ادلة نفي العسر والحرج على ما يحكم به العقل من الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي اولا ومن عدم وجوب التبعيض في الاحتياط على فرض تسليم الحكومة ثانيا وحاصل ما افاده في وجه منع الحكومة هو ان مفاد ادلة نفي الضرر والعسر والحرج انما هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ومقتضى التوفيق بينها وبين ادلة الاحكام التكليفية والوضعية المتعلقة بما يعم الضرر والعسر والحرج وان كانت النسبة بين كل واحد من ادلة الاحكام وادلة نفيهما العموم من وجه الا ان التوفيق العرفي يقتضي تقديم ادلة نفيهما على ادلة الاحكام وليس وجه التقديم حكومة ادلة نفيهما عليها كما افاده الشيخ قدس سره لانه يعتبر في الحكومة ان يكون احد الدليلين شارحا ومفسرا لما اريد من الاخر وليس ادلة نفي الضرر والعسر والحرج شارحة لادلة الاحكام فلا حكومة بينهما الا انه مع ذلك تتقدم ادلة نفيهما على ادلة الاحكام لما بينهما من الجمع العرفي بتخصيص ادلة الاحكام بغير موارد الضرر والعسر والحرج لكن هذا فيما اذا كانت الاحكام بنفسها تستلزم الضرر والعسر وفي المقام انما يلزم العسر والحرج من حكم العقل بالاحتياط والجمع بين المحتملات في الوقايع المشتبهة لا من نفس الاحكام فلا وجه لتقديم ادلة نفي العسر والحرج على الاحتياط العقلي الا اذا قلنا ان مفاد ادلة نفي العسر والحرج نفي الحكم الذي ينشأ من قبله العسر والحرج وان كان ذلك بضميمة حكم العقل فتقدم ادلة نفيهما على حكم العقل بالاحتياط هذا حاصل ما افاده في وجه منع تقديم ادلة نفي العسر والحرج على الاحتياط العقلي واما ما افاده من المنع عن التبعيض في الاحتياط على تقدير تسليم الحكومة فلم يبين وجهه ولعله مبني على ما اختاره من الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية فاذا لم تجب الموافقة القطعية للعسر والحرج لم تحرم المخالفة القطعية او مبني على ما ذهب اليه من ان العلم الاجمالي مع الاضطرار الى بعض الاطراف لا يقتضي التنجيز مطلقا سواء كان الاضطرار قبل العلم الاجمالي او بعده وسواء كان الاضطرار الى المعين او غير المعين بدعوى ان الاضطرار لما كان من حدود التكليف وقيوده فلا يحصل العلم بالتكليف المطلق ليقتضي التنجيز والاجتناب عما عدى المضطر اليه والانصاف انه لا يمكن المساعدة على شيء مما ذكره اما ما افاده اخيرا من عدم الوجه لوجوب التبعيض في الاحتياط بعد تسليم حكومة ادلة نفي العسر والحرج على الاحتياط العقلي فقد عرفت الوجه فيه وحاصله لزوم رعاية التكاليف بالمقدار الممكن عقلا لان الضرورات تتقدر بقدرها ودعوى الملازمة بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية او دعوى عدم اقتضاء العلم الاجمالي للتنجيز مع الاضطرار الى بعض الاطراف ضعيفة غايته فان الملازمة ممنوعة اذ للشارع الاكتفاء عن الواقع بترك بعض الاطراف في الشبهات التحريمية او فعله في الشبهات الوجوبية فان العلم الاجمالي لا يزيد عن العلم التفصيلي وللشارع الاكتفاء بالاطاعة الاحتمالية في العلم التفصيلي كما هو مفاد الاصول الجارية في مرحلة الفراغ والاضطرار الى بعض الاطراف لا يزيد حكمه عن تلف بعض الاطراف بعد العلم الاجمالي فكما ان تلف البعض لا يوجب سقوط العلم الاجمالي عن التاثير بالنسبة الى الباقي كذلك الاضطرار الى البعض ومجرد ان الاضطرار الى متعلق التكليف يكون من قيود التكليف وحدوده دون التلف المتعلق لا يصلح فارقا في نظر العقل الحاكم بالاستقلال في باب الامتثال والخروج عن عهدة التكليف في موارد العلم الاجمالي وقد اشبعنا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الاشتغال واما ما افاده اولا من انكار حكومة ادلة نفي العسر والحرج على الحكم العقلي بالاحتياط ففيه اولا ان

أم مقتضى ان ادلة الاحكام ... على ادلة نفي الضرر والعسر والحرج ١٤

عدم وجوب الاحتياط التام في جميع الوقائع المشتبهة ووجوب التبعيض فيه لا يبتني على حكومة ادلة نفي العسر والحرج على الحكم العقلي بوجوب
الاحتياط بل ليس حال لزوم العسر والحرج من الجمع بين المحتملات في المظنونات والموهومات والمشكوكات الا كحال الاضطرار الى ترك بعض الاطراف
او فعل بعضها في موارد العلم الاجمالي بل العسر والحرج من افراد الاضطرار فانه لا يعتبر في الاضطرار عدم القدرة التكوينية على الاحتياط في
جميع الاطراف ثم الاضطرار الى بعض الاطراف المعين يوجب التوسط في التكليف ونعني بالتوسط في التكليف هو ثبوت التكليف على تقدير كون
المضطر اليه غير متعلق التكليف واقعا موضوعه والى بعض الاطراف الغير المعين يوجب التوسط في التنجيز على احد الوجهين والتوسط في التكليف
ايضا على الوجه الاخر ذكرناهما في تنبيهات الاشتغال ففي المقام حيث كان يتعين الاخذ بالمظنونات وترك المشكوكات والموهومات ان كان يلزم
من الاخذ بها كلا او بعضا العسر والحرج كان حكمه حكم الاضطرار الى المعين فتكون النتيجة التوسط في التكليف بمعنى سقوط التكاليف ان كانت
في المشكوكات والموهومات وثبوتها ان كانت في المظنونات فتدبر وثانيا انه يمكن ان تكون ادلة نفي العسر والحرج حاكمة على نفس الحكم العقلي بالاحتياط
بتقريب ان حكم العقل بالاحتياط انما هو لاجل رعاية الاحكام الشرعية فاذا كان رعايتها في حال انسداد باب العلم والعلمي موجبا للعسر والحرج
فادلة نفيهما تقتضي عدم الزام العقل بالاحتياط بمقدار يلزم منه العسر والحرج فتكون حكومتها على حكم العقل بالاحتياط من شئون حكومتها
على الاحكام الشرعية فان انتشار الاحكام الشرعية بين المظنونات والمشكوكات والموهومات مع وجوب التعرض لها وعدم جواز اهمالها هو الذي
اوجب العسر والحرج فالعسر والحرج ينتهي بالاخرة الى الاحكام الشرعية ولو لمكان الجهل بها وانتشارها في الوقائع المشتبهة والحاصل انه
حيث وجب الاحتياط عقلا في جميع المظنونات والمشكوكات والموهومات رعاية للتكاليف المعلومة بالاجمال وكان الاحتياط في الجميع موجبا للعسر
والحرج فلو كانت التكاليف في الموهومات كان الحرج مستندا اليها فلا بد وان تكون منفية بادلة العسر والحرج وكذا الحال في المشكوكات
لو كان الاحتياط فيها مع المظنونات موجبا للعسر والحرج فلا محيص عن التبعيض في الاحتياط بمقدار لا يوجب العسر والحرج لو كان المستند في عدم
جواز اهمال الوقائع المشتبهة ولزوم الاحتياط فيها هو العلم الاجمالي ليكون الاحتياط في الاطراف عقليا **فان قلت** ما الفرق بين الاحتياط
العقلي والاحتياط الشرعي حيث تقدم ان ادلة نفي العسر والحرج لا تكون حاكمة على الاحتياط المنصوب شرعا طريقا الى امتثال التكاليف
في الوقائع المشتبهة اذا كان المستند في عدم جواز اهمالها هو الاجماع او الخروج عن الدين **قلت** الفرق بين الاحتياط العقلي والاحتياط
الشرعي في غاية الوضوح فان الاحتياط الشرعي من اول الامر ورد على موضوع يوجب العسر والحرج دائما ليس له حالة لا يوجب فيها نظير
الامر بالجهاد فيكون الاحتياط الشرعي اخص مطلقا من ادلة نفي العسر والحرج والسر في ذلك هو ان الوقائع المشتبهة لوحظت قضية واحدة
بمجموعة الاطراف فحكم عليها بالاحتياط لان الاجماع او الخروج عن الدين انما كان دليلا على عدم جواز اهمال مجموع الوقائع المشتبهة
من حيث المجموع لا على كل شبهة شبهة فان اهمال كل شبهة مع قطع النظر عن انضمام اهمال سائر الشبهات اليها لا يوجب الخروج عن الدين ولا قام
الاجماع على عدم جوازه بل معقد الاجماع ولزوم الخروج عن الدين انما هو اهمال مجموع المحتملات من المظنونات والمشكوكات والموهومات
وذلك يقتضي نصب الشارع طريقية الاحتياط في المجموع فيكون حكما خاصا ورد على موضوع خاص يلازم العسر والحرج دائما ومعه لا

يمكن ان تكون ادلة نفي العسر والحرج حاكمة على الزام الشارع بالاحتياط ورافعة لوجوبه وهذا بخلاف الاحتياط العقلي فان العقل في كل واقعة
واقعة تكون طرفا للعلم الاجمالي يحكم بالاحتياط ويلزم به في كل واقعة واقعة مع قطع النظر عن انضمام سائر الوقائع اليها لا تقتضي العسر والحرج
بل العسر والحرج يلزم من الاحتياط في مجموع الوقائع مظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها وفي كل من المظنونات والمشكوكات والموهومات يجب
العمل بالاحتياط لكونها من اطراف العلم الاجمالي فيكون حكم العقل بالاحتياط في الوقائع المشتبهة بمنزلة احكام متعددة يلزم من رعاية جميعها
العسر والحرج ولا بد من التبعيض في الاحتياط لان الضرورات عند العقل تتقدر بقدرها فتحصل مما ذكرنا انه لو كان المستند في المقدمة
الثانية هو العلم الاجمالي وكان الوجه في بطلان الاحتياط هو لزوم العسر والحرج كان المتعين هو التبعيض في الاحتياط بمقدار لا يلزم منه
العسر والحرج لحكومة ادلة نفيهما على التكاليف المعلومة بالاجمال المنتشرة في الوقائع المشتبهة التي يلزم من رعايتها في حال الجهل وانسداد
باب العلم والعلمي بها العسر والحرج واما ما افاده قده من ان مفاد ادلة نفي العسر والحرج والضرر انما هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع وان التوفيق
العرفي يقتضي تقديمهما على ادلة الاحكام من دون ان تكون حاكمة عليها لعدم كونها بمدلولها اللفظي شارحة لها ومفسرة لما اريد منها فلتفصيل
الكلام فيه محل آخر واجماله هو انه لا يعتبر في الحكومة ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحا ومفسرا لما اريد من الدليل الاخر بمثل
كلمة اي او اعني وما افاد معنى ذلك وان كان يتوهم ظاهر عبارة الشيخ قده في مبحث التعادل والتراجيح فانه لم يوجد فيما بايدينا من الادلة
ما يكون بهذه المثابة الا بعض ما ورد في اخبار تنصيف المهر في موت الزوجة وطلاقها والا فاغلب الحكومات لا يكون دليل الحاكم
بمدلوله اللفظي شارحا ومفسرا لما اريد من دليل المحكوم بل الذي يعتبر في الحكومة هو ان يكون مفاد دليل الحاكم النتيجة المتحصلة من
تحكيم قرينة المجاز على ذيها وتحكيم الخاص على العام والمقيد على المطلق والضابط الكلي في ذلك هو ان يكون احد الدليلين متكفلا لما لا
يتكفله دليل المحكوم وبذلك تفترق الحكومة عن التخصيص وان كانت النتيجة واحدة فان مفاد دليل المخصص نفي ما اثبته العام او
اثبات ما نفاه مع اتحاد الموضوع والمحمول فيهما وكان الاختلاف بينهما في مجرد السلب والايجاب كما في مثل قوله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق
من العلماء وهذا بخلاف الحاكم فان الاختلاف بينهما ليس في مجرد السلب والايجاب بل دليل الحاكم يتكفل معنى لا يتكفله دليل المحكوم ولا يرد السلب
والايجاب فيهما على محل واحد ولذلك لا تلاحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم ولا قوة الظهور وضعفه بل يقدم دليل الحاكم وان كانت النسبة
بينهما العموم من وجه وكان ظهوره اضعف من ظهور دليل المحكوم فان ملاحظة النسبة وقوة الظهور فرع التعارض ولا تعارض بينهما لان
دليل الحاكم يتعرض لما لا يتعرض له دليل المحكوم بادخال ما ليس داخلا فيه كقوله زيد عالم عقيب قوله اكرم العلماء واخراج ما ليس خارجا عنه
كقوله زيد ليس بعالم عقيب قوله ذلك وهو الغالب في باب الحكومات سواء كانت الحكومة واقعية كحكومة قوله لا شك لكثير الشك على من شك
من الثلث الى الاربع فليبن على الاربع او حكومة ظاهرية كحكومة الامارات على الاحكام الواقعية وبعضها على بعض وعلى الاصول على ما بيناه
في خاتمة الاستصحاب وقد يكون دليل الحاكم متعرضا لعقد حمل دليل المحكوم كما هو مفاد ادلة نفي الضرر والعسر والحرج فان الضرر والعسر
والحرج من العناوين الثانوية التي تتصف بها نفس الاحكام الشرعية من الوضعية والتكليفية كما اوضحناه بما لا مزيد عليه في رسالة الاضرار

فهي بمدلولها المطابقي تنفي الاحكام الواقعية عن بعض حالاتها وهي حال كونها ضررية او حرجية فمفاد ادلة نفي الضرر والعسر والحرج نفي تشريع الاحكام الضررية والحرجية ولا يعقل ان يقع التعارض بينها وبين الادلة المتكفلة لبيان الاحكام الواقعية بعناوينها الاولية فان شمول ادلة الاحكام لحالة الضرر والعسر والحرج انما يكون بالاطلاق المتأخر رتبة عن اصل الجعل والتشريع فان الاطلاق والتقييد من الحالات والاوصاف اللاحقة للاحكام بعد فرض وجودها وجعلها وتشريعها فلا يمكن ان يكون في مرتبة الجعل والتشريع الدليل متكفلا لبيان وجود الاحكام في حال كونها ضررية او حرجية حتى يعارض ما دل على نفي الجعل والتشريع للاحكام الضررية والحرجية واما حديث كون مفاد ادلة نفي العسر والحرج والضرر نفي الحكم بلسان نفي الموضوع فهو بمعزل عن الصواب لما قيل اولا ان نفي الحكم بلسان نفي الموضوع انما يكون فيما اذا كان مدخول النفي موضوعا ذا حكم اما في الشرايع السابقة واما في زمان الجاهلية واما في هذه الشريعة ليرد النفي على الموضوع بلحاظ نفي حكمه كما في مثل قوله ع لا رهبانية في الاسلام ولا صرورة في الاسلام وقوله تعالى لا رفث ولا فسوق في الحج وقوله ع لا شك لكثير الشك ولا سهو للامام مع حفظ المأموم وغير ذلك من القضايا التي يكون مفادها نفي الحكم بلسان نفي الموضوع وفي مثل نفي الضرر والعسر والحرج لا يمكن ذلك فان الحكم المترتب على الضرر مع قطع النظر عن ورود النفي عليه ليس هو الا الحرمة فيكون مفاد قوله ع لا ضرر مبنيا على ان يكون من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع هو نفي حرمة الضرر وهو كما ترى يلزم منه عكس المقصود فان المقصود منه عدم وقوع الضرر لا عدم حرمته والترخيص فيه واما العسر والحرج فليس له حكم حتى يكون النفي بلحاظه وثانيا ان توهم كون مفاد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع انما يكون له سبيل في مثل قوله ع لا ضرر ولا ضرار واما قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فهو مما لا سبيل اليه فان النفي فيه ورد على الدين الذي هو عبارة عن الاحكام والتكاليف الشرعية فمعنى قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج هو انه لم يجعل في الاحكام حكما حرجيا فالنفي من اول الامر ورد على الاحكام لا على الموضوع حتى يتوهم انه من نفي الموضوع ايضا يكون من احد اقسام الحكومة اذا كان من النفي التركيبي بمفاد ليس الناقصة كقوله ع لا شك لكثير الشك ولا سهو في السهو ونحو ذلك فمجرد كون مفاد الدليل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لا ينافي الحكومة وليس الغرض في المقام تفصيل الكلام في اقسام الحكومات فانه قد استقصينا الكلام في ذلك في رسالة مفردة بل المقصود مجرد التنبيه الى ان الوجه في تقديم ادلة نفي العسر والحرج على ادلة الاحكام انما هو الحكومة ولولا ذلك لم يكن للجمع بينهما بتقديمها عليها عرفا فان الجمع العرفي لا بد وان يكون عن منشأ من الحكومة او قوة الظهور ونحو ذلك مما يأتي البحث عنه في مبحث التعادل والتراجيح ولا سبيل الى دعوى اظهرية ادلة نفي العسر والحرج من ادلة الاحكام مع ان النسبة بينها وبين احاد ادلة الاحكام العموم من وجه فلا وجه لتقديمها عليها الا الحكومة وقد عرفت انه بعد تسليم الحكومة لا محيص عن التبعيض في الاحتياط فيما نحن فيه اذا كان المستند في المقدمة الثانية وهي عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة العلم الاجمالي واقتضاء الاحتياط في المظنونات والمشكوكات والموهومات فان الاحتياط في الجميع مستلزم للعسر والحرج بعد ضم ادلة نفيهما الى ما يستقل العقل به من الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي تكون النتيجة التبعيض في الاحتياط بترك الاحتياط في الموهومات اذا لم يلزم من الاحتياط في المظنونات والمشكوكات العسر والحرج والا فيجب الاحتياط في المظنونات فقط او مع بعض المشكوكات الا ان يقوم اجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات ولو لم يستلزم الاحتياط فيها العسر والحرج والا كان اللازم الاحتياط في

المظنونات فقط اذا كان مفاد الاجماع مجرد عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات فان حال المظنونات يكون في حال احد الاناءات الثلاثة التي علم بنجاسة احدها مع الاضطرار الى الاقتحام في احدها المعين وقيام الدليل على جواز الاقتحام في الاخر فانه يجب الاجتناب عن الثالث لاحتمال ان يكون هو النجس المعلوم بالاجمال في البين ففي المقام يجب الاحتياط في المظنونات بعد قيام الاجماع بجواز ترك الاحتياط في المشكوكات وكون الاحتياط في الموهومات موجبا للعسر والحرج ولو مع ضم الاحتياط في المظنونات الى المشكوكات فانه قد تقدم انه يتعين دفع العسر والحرج بترك الاحتياط في خصوص الموهومات لانها ابعد عن الواقع من المظنونات والمشكوكات فيكون حالها حال الاضطرار الى الاقتحام في احد الاناءات الثلاثة المعين فاذا ضممنا الى ذلك الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات يتعين الاحتياط في المظنونات فقط فان صادف كون التكاليف المعلومة بالاجمال في المظنونات فهو وان صادف كونها في الموهومات والمشكوكات فهي منفية بادلة نفي العسر والحرج وبالاجماع هذا اذا كان مفاد الاجماع مجرد عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات من باب انها من احد اطراف العلم الاجمالي وان كان مفاد عدم وجوب الاحتياط فيها من باب ان مبنى الشريعة ليس على امتثال التكاليف بنحو الاحتمال بل لا بد وان يكون امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص من الوجوب والحرمة فهذا الاجماع بضميمة انسداد باب العلم والعلمي يكشف لا محالة عن جعل الشارع حجية الظن وطريقيته الى التكاليف الواقعية فيكون العمل بالمظنونات من باب ان الظن محرز للواقع لا من باب التبعيض في الاحتياط فتحصل من جميع ما ذكرنا ان نتيجة المقدمة الثانية مع ضم المقدمة الثالثة اليها تختلف حسب اختلاف المستند في المقدمة الثانية مع اختلاف المستند في بطلان الاحتياط فلو كان المستند في عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة الاجماع او الخروج عن الدين وكان الوجه في بطلان الاحتياط هو الاجماع على عدم وجوب الجمع بين جميع المحتملات او لزوم اختلال النظام من الاحتياط في الجميع كان اللازم هو التبعيض في الاحتياط ولكن هذا الاحتياط انما يكون بجعل شرعي وليس من الاحتياط العقلي لما عرفت من ان الاجماع او الخروج عن الدين يقتضي جعل الشارع الاحتياط طريقا الى امتثال التكاليف واقصى ما يقتضيه الاجماع على وجوب الجمع بين جميع المحتملات او اختلال النظام هو نفي جعل الشارع الاحتياط في الجميع طريقا واما جعل الطريقية في البعض فلا ينفيه ولا سبيل الى دعوى نصب الشارع الظن طريقا لما عرفت من ان الطريق الواصل بنفسه ليس هو الا الاحتياط هذا اذا كان الوجه في بطلان الاحتياط الشرعي هو الاجماع او اختلال النظام وان كان الوجه فيه لزوم العسر والحرج فقد عرفت ان ادلة نفيهما لا تكفي في بطلانه لان الاحتياط الشرعي يكون اخص مطلقا من ادلة نفيهما ولو كان المستند في عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة العلم الاجمالي وكان بطلان الاحتياط لاجل الاجماع على عدم وجوب الجمع بين المحتملات او لاجل اختلال النظام او لزوم العسر والحرج فالنتيجة هي التبعيض في الاحتياط ايضا ولكن لزوم الاحتياط في البعض على هذا يكون لاجل استقلال العقل به ارشادا لا لاجل ايجابه شرعا فهذا الوجه مع الوجه السابق وان كان يشتركان في كون النتيجة التبعيض في الاحتياط الا انه في الوجه السابق يكون الاحتياط في البعض من الاحتياط الشرعي وفي هذا الوجه يكون من الاحتياط العقلي ولو كان الوجه في بطلان الاحتياط هو الاجماع على ان بناء الشريعة ليس على الامتثال الاحتمالي والاتيان بمتعلقات التكاليف على وجه الاحتمال فالنتيجة تكون حجية الظن شرعا على جميع التقادير سواء كان عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة لاجل الاجماع او الخروج عن الدين او العلم الاجمالي فانه لا يمكن المنع عن الامتثال

الاحتمالى بلا نصب طريق الى احراز التكاليف مع انسداد باب العلم بها والطريق الذى يمكن نصبه شرعا بحسب الدوران العقلى منحصر بالظن اذ لا طريق يمكن احراز الواقع به على وجه لا يكون الامتثال احتماليا سوى الظن فيتعين هو للنصب فظهر ان العمل بالمظنونات من الوقايع المشتبهة لا يخلو عن احد وجهين لا ثالث لهما اما لكونه من التبعيض فى الاحتياط فى اطراف الشبهة واما لكونه محرزا للواقع بجعل الظن حجة شرعا ومن ذلك يظهر ان مقدمات الانسداد اما ان تكون عقيمة لا تصل النوبة الى المقدمة الرابعة لاخذ النتيجة اذا كان بطلان الاحتياط فى المقدمة الثالثة من جهة لزوم العسر والحرج وكان عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة فى المقدمة الثانية من جهة العلم الاجمالى واما ان تكون النتيجة الكشف وحجية الظن شرعا اذا وصلت النوبة الى المقدمة الرابعة وذلك انما يكون اذا كان بطلان الاحتياط لاجل قيام الاجماع على ان مبنى الشريعة ليس على امتثال التكاليف بالاحتمال فجعل النتيجة الحكومة بمعنى ان الامتثال الظنى مما لا اساس له ولا يمكن ان تكون النتيجة ذلك مع ان العمل بالمظنونات لا يلازم الامتثال الظنى على ما ستجى بيانه عن قريب ان شاء الله تعالى فما اختاره الشيخ قده من الحكومة وان نتيجة مقدمات الانسداد هى كفاية الامتثال الظنى فى مقام الطاعة مما لا يمكن المساعدة عليه قال قده بعد الاعتراف بانه يجب التبعيض فى الاحتياط بترك الاحتياط فى الموهومات بادلة نفى العسر والحرج ووجوبه فى المظنونات والمشكوكات ما لفظه اللهم الا ان يدعى قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات ايضا وحاصله دعوى ان الشارع لا يريد الامتثال العلمى الاجمالى فى التكاليف الواقعية المشتبهة بين الوقايع فيكون حاصل دعوى الاجماع دعوى انعقاده على انه لا يجب شرعا الاطاعة العلمية الاجمالية فى الوقايع المشتبهة مطلقا لا فى الكل ولا فى البعض وح يتعين الانتقال الى الاطاعة الظنية لكن الانصاف ان دعواه مشكلة جدا وان كان تحققه مظنونا بالظن القوى لكنه لا ينفع ما لم ينته الى حد العلم ثم عقب ذلك بقوله فان قلت اذا ظن بعدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات فقد ظن بان المرجع فى كل مورد منها الى ما يقتضيه الاصل الجارى فى ذلك المورد فتصير الاصول مظنونة الاعتبار فى المسائل المشكوكة فالمظنون فى تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف وكفاية الرجوع الى الاصول وسيجى انه لا فرق فى الظن الثابت حجيته بدليل الانسداد بين الظن المتعلق بالواقع وبين الظن المتعلق بكون الشى طريقا الى الواقع وكون العمل به مجزيا عن الواقع وبدلا عنه ولو تخلف عن الواقع ثم اجاب عن قوله ان قلت بقوله قلت مسئلة حجية الظن بالطريق موقوف على هذه المسئلة الخ وحاصل ما افاده فى الجواب عن ذلك بقوله قلت على طوله يرجع الى ان نتيجة مقدمات الانسداد وان كانت اعم من الظن بالطريق الا ان ذلك فرع سلامة المقدمات ووصول النوبة الى اخذ النتيجة والكلام بعد فى سلامة المقدمة الثالثة فانه لم يثبت بطلان الاحتياط راسا فى جميع الوقايع لينتقل الى المقدمة الرابعة لتكون النتيجة اعتبار الظن مط سواء تعلق بالواقع او بالطريق ولا يخفى ما فى هذا الجواب من الاشكال فانه بعد تسليم عدم وجوب الاحتياط فى الموهومات بادلة نفى العسر والحرج ووجوبه فى المظنونات سواء تعلق الظن بالواقع او بالطريق فان الظن بالطريق يلازم الظن بالواقع ولو من حيث الاثر لا يبقى موقع لهذا الجواب فان قيام الاجماع ولو ظنا على عدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات يلازم الظن باعتبار الاصول النافية للتكليف فى موارد الشك كما اعترف به قده فتكون التكاليف فى المشكوكات موهومة ولو من حيث الاثر فان الظن باعتبار الطريق وان لم يلازم الظن بالواقع الا انه يلازم الظن بالخروج عن عهدة الواقع عند العمل به فيكون التكليف فى مورد الاصل النافى له الذى فرض الظن باعتباره بسبب قيام

الاجماع الظنى على عدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات موهوما من حيث الاثر والمفروض عدم وجوب الاحتياط فى الموهومات فتامل فينقلب المقدمة الثالثة بسبب اعتبار الظن بالطريق بمقتضى الاجماع الظنى ولا نحتاج الى المقدمة الرابعة ولعله لذلك ضرب على قوله قلت مسئلة حجية الظن موقوف على هذه المسئلة الخ وتبدله على ما فى النسخ المصححة بقوله قلت مرجع الاجماع قطعيا او ظنيا على الرجوع فى المشكوكات الى الاصول هو الاجماع على وجود الحجة الكافية فى المسائل التى انسد فيها باب العلم حتى تكون المسائل الخالية عنها موارد للاصول ومرجع هذا الى دعوى الاجماع الى حجية الظن بعد الانسداد انتهى وهذا الكلام وان لم يكن منه قده بل هو لبعض الاعاظم من تلامذته وهو السيد الكبير الشيرازى قده الا ان المحكى ان ذلك كان برضى من الشيخ قده وامضائه والمقصود من تبديل الجواب عن ان قلت الى ذلك هو ان قيام الاجماع على جواز الرجوع فى المشكوكات الى الاصول النافية يكشف لا محالة عن جعل الشارع حجة كافية لينحل بها بركتها العلم الاجمالى فى الوقايع المشتبهة بحيث تجرى الاصول النافية للتكليف فى المشكوكات فان مجرد الترخيص فى المشكوكات لا يكفى فى اعتبار الاصول النافية ما لم يثبت التكليف فى المظنونات وثبوته فيها انما يكون بجعل الظن حجة محرزا للتكاليف الواقعية المعلومة بالاجمال فى الوقايع المشتبهة فمرجع الاجماع على الرجوع الى الاصول النافية فى المشكوكات الى الاجماع عن جعل الشارع حجية الظن ليثبت به التكليف فى المظنونات فتجرى الاصول النافية فى المشكوكات وبذلك يظهر ان استكشاف حجية الظن انما يكون باحد وجهين احدهما قيام الاجماع على ان مبنى الشريعة ليس على الاتيان بالمحتملات فى امتثال التكاليف على سبيل الاحتمال ليبطل بذلك الاحتياط من اصله كلا وبعضا فان قيام الاجماع على ذلك لا يمكن الا بجعل طريق شرعى محرز للتكاليف يتمكن المكلف به من الوقوف على امتثال التكاليف بعنوانها الخاص ثانيهما قيام الاجماع على اعتبار الاصول النافية فى المشكوكات فان قيام الاجماع على ذلك يكشف ايضا عن وجود حجة كافية فى المسائل محرزة للتكاليف وتلك الحجة بحسب الدوران العقلى منحصرة فى الظن اذ ليس فى البين ما يصح جعله محرزا للواقع سواه وعلى كل تقدير تكون النتيجة الكشف ولا يبقى مجال للحكومة ولا يكاد ينقضى تعجبى من الشيخ قده من البناء على الحكومة وجعل النتيجة هى حكم العقل بكفاية الامتثال الظنى فى مقام الطاعة والخروج عن عهدة التكاليف المعلومة بالاجمال فى الوقايع المشتبهة [illegible] قده قلت مرجع الاجماع قطعيا كان او ظنيا الخ ليس الا الكشف وحجية الظن شرعا ومن ذلك يظهر ما فى الوجوه التى [illegible] الكشف فى التنبيه الثانى من تنبيهات دليل الانسداد المتكفل لبيان كلية النتيجة او اهمالها فانه قده اختار فى تقرير دليل الانسداد ان المقرر الثانى وان التقرير على وجه الكشف فاسد اما اولا فلان المقدمات المذكورة لا تستلزم جعل الشارع الظن مطلقا او بشرط حصوله من اسباب خاصة حجة لجواز ان لا يجعل الشارع طريقا للامتثال بعد تعذر العلم اصلا الخ وحاصل ما افاده فى الوجه الاول من الوجوه الثلثة يرجع الى دعوى امكان اكتفاء الشارع بما هو طريقة العقلاء من العمل بالظن فى التكاليف الصادرة من الموالى العرفية مع القطع بعدم نصب المولى طريقا اليها ولا يجب عقلا على المولى نصب الطريق عند انسداد باب العلم بالتكاليف على العبد بل يصح له احالة العبد الى ما يستقل العقل به من العمل بالظن نعم يجب على المولى الرضا بما يستقل به العقل وليس له مؤاخذة العبد على العمل بالطريق العقلى هذا ولا يخفى ما فيه فان الحكم العقلى انما يقع فى سلسلة الاطاعة والعقل يستقل اولا بالاطاعة العلمية التفصيلية مع

الامكان او اجمالا بالاحتياط مع عدم الامكان او مطلقا على التفصيل المتقدم في باب العلم الاجمالي فاذا تعذرت الاطاعة العلمية تفصيلا واجمالا يستقل العقل ح بلزوم الاطاعة الظنية والخروج عن عهدة التكاليف ظنا فلا بد اولا من ابطال الاحتياط راسا لتصل النوبة الى الاطاعة الظنية والا كان اللازم هو الاحتياط ولو في المظنونات اذا كان الاحتياط في المشكوكات والموهومات موجبا للعسر والحرج والعمل بالمظنونات من باب التبعيض في الاحتياط غير الاطاعة الظنية اذ لا ملازمة بينهما على ما سيأتي بيانه فما لم يثبت بطلان الاحتياط كلا وبعضا في المقدمة الثالثة لا تصل النوبة الى المقدمة الرابعة لاخذ النتيجة كشفا او حكومة وقد عرفت ان بطلان الاحتياط كلا وبعضا يتوقف على قيام الاجماع على احد الوجهين السابقين احدهما قيامه على ان بناء الشريعة ليس على الاتيان بالتكاليف على سبيل الاحتمال ثانيهما قيامه على اعتبار الاصول النافية للتكليف في المشكوكات ليرجع الى جعل حجة كافية في المسائل فانه لولا قيام الاجماع باحد الوجهين كان المتعين هو التبعيض في الاحتياط ومفاد هذا الاجماع بكلا وجهيه ليس هو الا الكشف والحاصل ان العمل بالمظنونات من باب الاحتياط ليس من الكشف والحكومة بل هو من التبعيض في الاحتياط فان الكشف معناه تجويز الظن شرعا وجعله مثبتا ومحرزا للمتعلق لا مجرد العمل بالظن والحكومة عبارة عن الامتثال الظني والظن بالخروج عن عهدة ما اشتغلت الذمة به من التكاليف وهو قد يحصل من العمل بالمظنونات وقد لا يحصل وكون نتيجة مقدمات الانسداد الكشف او الحكومة يتوقف على ابطال الاحتياط ولو في المظنونات وابطاله انما يكون بالاجماع باحد وجهيه وكل من الوجهين لا ينتج الا الكشف فمن ابين صفات النتيجة الحكومة فما افاده في الوجه الاول من الوجوه الثلاثة التي افادها لابطال الكشف ضعيف غايته ويتلو هذا الوجه في الضعف الوجه الثاني وهو ما افاده بقوله واما ثانيا فلانه اذا بني على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الاهمال والاجمال صح المنع الذي اورده بعض المعترضين لرد هذا الدليل وقد اشرنا اليه سابقا وحاصله انه كما يحتمل ان يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن او الظن في الجملة المردد بين الكل والبعض المردد بين الابعاض كذلك يحتمل ان يكون قد جعل لنا شيئا اخر حجة من دون اعتبار افادته الظن لانه امر ممكن غير مستحيل والمفروض عدم استقلال العقل بحكم في هذا المقام فمن اين يثبت جعل الظن في الجملة دون شيء اخر وانت خبير بما في هذا الوجه فان قيام الاجماع على احد الوجهين المتقدمين يكشف عن ان الشارع قد جعل للعباد طريقا واصلا اليهم ليتمكنوا بسببه من الاتيان بالتكاليف تعيينا وبيان الخاصة من الوجوب والحرمة فان الطريق الغير الواصل لا يزيد بحكمه عن اصل التكليف الذي انسد باب العلم به والطريق الواصل ليس الا الظن فان ما عداه يكون باب العلم به منسدا مع انه لا بد في الطريق المجعول من ان يكون له جهة كشف وارائة عن الواقع ليمكن تتميم كشفه بجعله ونصبه طريقا وبحسب التي ودار العقلي يخصر ذلك بالعلم والظن والمفروض انسداد باب الاول فلم يبق الا الثاني فلا مجال لاحتمال نصب غير الظن طريقا ومن ذلك يظهر ضعف ما افاده في الوجه الثالث لابطال الكشف بقوله واما ثالثا فلانه لو صح كون النتيجة مهملة مجملة لم ينفع اصلا الا ان يبقى على اجمالها وان عينت فاما ان تعين في ضمن كل الاسباب واما ان تعين في ضمن بعضها المعين ويجيء عدم تمامية شيء من هذين الوجهين الا بضميمة الاجماع فيرجع الامر بالاخرة الى دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن بعد الانسداد فتسميته دليلا عقليا لا يظهر له وجه عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية وهذا جار في جميع

الادلة السمعية كما لا يخفى انتهى قلت الوجه في تسميته بالدليل العقلي هو ان الكاشف عن جعل الشارع الظن حجة انما هو العقل فان الاجماع بوجهيه لا يفيد ازيد من انه لا بد للشارع من نصب طريق للعباد يتوصلون به الى التكاليف واما كون المنصوب الشرعي خصوص الظن فليس هو مفاد الاجماع بل تعيين ذلك انما يكون بحسب الدوران العقلي من جهة انه لا اقرب من الظن في الاصابة والايصال بعد العلم وبالجملة مجرد كون بعض مبادي الدليل شرعيا لا يوجب خروج الدليل عن كونه عقليا بعد ما كان الحاكم بالنتيجة هو العقل مع ان مجرد عدم صحة تسمية الدليل بالدليل العقلي لا يقتضي البناء على الحكومة بعد ما كانت نتيجة مقدمات الدليل الكشف والانصاف انه ما كان يترقب من الشيخ قده البناء على الحكومة خصوصا بعد قوله في الجواب عن الاشكال المتقدم قلت مرجع الاجماع قطعيا كان او ظنيا الخ فالتحقيق ان القول بالحكومة مما لا اساس له ولا ينبغي المصير اليه لما فيه اولا ان الانتقال من المقدمة الثالثة الى المقدمة الرابعة لاخذ النتيجة كشفا او حكومة لا يمكن الا بعد قيام الاجماع على ان الشارع لا يريد من المكلف فعل متعلقات التكاليف على سبيل الاحتمال فان هذا الاجماع هو الذي يوجب الانتقال من المقدمة الثالثة الى المقدمة الرابعة اذ لولاه كان اللازم التبعيض في الاحتياط اذا لم يمكن في الكل لعسر ونحوه فلا بد في بطلان التبعيض في الاحتياط من قيام الاجماع على ذلك ولازم قيام الاجماع على ذلك هو ان الشارع جعل للعباد طريقا محرزا للواقع يتوصلون به الى التكاليف الواقعية ليتمكنوا من امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص وليس في البين طريق محرز الا الظن فتكون النتيجة حجية الظن شرعا وثانيا ان الحكومة بمعنى الامتثال الظني مما لا مسرح لها في المقام فان الامتثال الظني عبارة عن الاتيان بالمحتملات بمقدار يحصل معه الظن بالفراغ والخروج عن عهدة ما اشتغلت الذمة به من التكاليف كما في باب قضاء الفوائت اليومية فانه عند العلم بفوات جملة من الفرائض اليومية مع عدم العلم بعددها يجب على المكلف تكرار قضاء الصلوات بمقدار يحصل معه العلم بالفراغ ولو تعذر ذلك عليه او تعسر يجب عليه التكرار بمقدار يحصل معه الظن بالفراغ وهذا المعنى من الامتثال الظني اجنبي عن وجوب العمل بالمظنونات في مقابل المشكوكات والموهومات كما هو المقصود في المقام فانه مضافا الى ان الاتيان بالمظنون لا يكاد يحصل الامتثال الظني مع ترك الاحتياط في المشكوكات والاقتصار على فعل المظنونات فان المشكوكات مع المظنونات سيان في كونهما من اطراف العلم الاجمالي ومجرد تعلق الظن بالتكاليف في جملة من الوقايع المشتبهة لا يلازم الظن باختصاص التكاليف في المظنونات ليحصل الامتثال الظني بالعمل بالمظنونات فالامتثال الظني لا يحصل الا بالاحتياط في المشكوكات ايضا ولو فرض قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات كما هو المدعى والاقتصار في الاحتياط بالعمل بالمظنونات فمعناه كفاية الامتثال الاحتمالي والحاصل ان الامتثال الظني انما يحصل بفعل ما يحصل معه الظن بالفراغ بتكرار العمل في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي بمقدار يوجب الظن بالامتثال والخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالاجمال كما في تكرار الصلوة عند الجهل بالقبلة وبعض الفوائت ونحو ذلك فلا بد من الاحتياط في المظنونات والمشكوكات والا لا يكاد يحصل الامتثال الظني والمفروض عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات فكيف صارت النتيجة الحكومة وثالثا ان المقصود من ترتيب مقدمات دليل الانسداد انما هو لاستنتاج حجية الظن المطلق على وجه يصلح لتخصيص العمومات وتقييد المطلقات وغير ذلك مما يكون من لوازم الحجة وهذه الاثار انما تترتب على الكشف لان الظن يكون ح حجة محرزا للواقع كالعلم

واما الظن بمعنى الحكم فهو بمعزل عن هذه الآثار لانه ليس محرزا للواقع حتى يصلح للتقييد والتخصيص وانما يستقل العقل به في مقام الطاعة والامتثال عند تعذر الامتثال العلمي وما في بعض الكلمات من ان الظن بناء على الحكومة يكون حجة عقلية فهو بمكان من الفساد فان الحكومة عبارة عن الامتثال الظني وابن هذا من كونه حجة محرزا للواقع وسطا لاثبات متعلقه وليس من وظيفة العقل جعل الظن حجة بل ذلك من وظيفة الشارع وظيفة العقل ليس الا الحكم بكفاية الامتثال الظني عند تعذر الامتثال العلمي فتحصل انه لا محيص عن القول بالكشف ان تم الاجماع المتقدم باحد وجهيه والا فلا بد من التبعيض في الاحتياط فتدبر فيما ذكرنا جيدا واغتنمه فانه مما لم يسبق اليه احد هذا تمام الكلام في اصل

ترتيب مقدمات الانسداد

بقي التنبيه على امور

الاول اختلفت الاقوال في النتيجة التي يقتضيها دليل الانسداد فقيل ان مقدمات دليل الانسداد انما تقتضي اعتبار الظن في خصوص المسئلة الاصولية وهي كون الشيء طريقا ذهب اليه صاحب الفصول تبعا لاخيه المحقق صاحب الحاشية وقيل ان مقدمات دليل الانسداد تقتضي اعتبار الظن في خصوص المسئلة الفقهية وهي كون الشيء واجبا او حراما ذهب اليه غير واحد من المشايخ وقيل ان المقدمات تقتضي عموم النتيجة واعتبار الظن في كل من الطريق والحكم الفرعي وهو الاقوى وقد استدل للقول الاول بوجهين احدهما ما ذكره صاحب الفصول مقتصرا عليه تبعا للمحقق اخيه قال ما لفظه انا كما نقطع بانا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة لا سبيل بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد هو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى الطرق المخصوصة وحيث لا سبيل لنا غالبا الى تعيينها بالقطع ولا بطريق نقطع من السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين تلك الطرق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع مما عداه انتهى موضع الحاجة من كلامه ولعل الذي دعاه الى اختيار اعتبار خصوص الظن بالطريق هو ما زعمه من ان الوجوه التي استدل بها على حجية الخبر الواحد لو لم تفد القطع بحجيته بالخصوص فلا اقل من كونها تفيد الظن بها فيكون الخبر الواحد مما ظن اعتباره طريقا ومع تعذر العلم بكون الشيء طريقا يتنزل الى الظن بكونه طريقا لانه اقرب الى العلم والذي يرشد الى ما ذكرناه من ان الذي دعاه الى القول باعتبار خصوص الظن بالطريق ذلك هو انه قد جعل دليل الانسداد من جملة الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد قال قده في ذيل كلامه المتقدم ولا ريب ان الخبر الواحد ان لم يكن من الطرق القطعية فهو من الطرق الظنية للوجوه التي ذكرناها فيجب العمل به هو المطلوب انتهى والظاهر ان يكون مراده من الطرق في قوله كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة هي الطرق العقلائية التي قد امضاها الشارع ولم يردع عنها وليس غرضه من الجعل الشرعي تأسيس الشارع طرقا مخصوصة مخترعة من قبله ليس لها عند العقلاء عين ولا اثر فان ذلك بعيد غايته لا ينبغي دعواه كما ان الظاهر ان يكون مراده من قوله ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد هو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى الطرق

المخصوصة هو انحلال العلم الاجمالي المتعلق بالاحكام الشرعية الى العلم التفصيلي بما تضمنته تلك الطرق والشك البدوي بما عداها اذا كانت مؤديات الطرق بقدر المعلوم بالاجمال من الاحكام كما هو المفروض لان الطرق المنصوبة الى الاحكام لا بد وان تكون وافية بها وليس غرضه تقييد الاحكام الواقعية الى مؤديات الطرق او صرفها اليها فان ذلك من التصويب الباطل الذي يخالف المذهب فلا يلتزم به صاحب الفصول ولا ترام به فلا بد وان يكون مراده من التكليف بالعمل بمؤدى الطرق هو العمل بالاحكام الواقعية التي تؤدي اليها الطرق بحسب دليل الحجية وجعلها محرزة لها فيرجع حاصل كلامه بعد توجيهه وان كان خلاف ظاهره الى انا وان علمنا بثبوت الاحكام الواقعية الفعلية الا انه علمنا ايضا بنصب طرق مخصوصة تأسيسية كانت او امضائية وافية بالمعلوم بالاجمال من الاحكام فالواجب علينا امتثال تلك الاحكام بتلك الطرق لانحلال العلم الاجمالي بركنها وانا لما لم يمكن لنا تحصيل العلم بالطرق المنصوبة فلا بد من التنزل الى الظن بها لانه اقرب الى العلم ولا يخفى انه على ما وجهنا به كلامه يندفع غالب ما اورد عليه الشيخ قده بقوله وفيه اولا امكان منع نصب الشارع طرقا خاصة للاحكام الواقعية وافية بها والا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار الخ وانت خبير بان ذلك انما يرد عليه لو كان مراده من الطرق المنصوبة طرقا مخترعة اسسها الشارع من دون ان يكون لها عند العرف والعقلاء عين ولا اثر فانها هي التي تتوفر الدواعي الى نقلها وكانت من الوضوح كالشمس في رابعة النهار كما افاده قده ولكن دعوى صاحب الفصول لا تتوقف على ذلك بل يكفي في صحة دعواه امضاء ما بيد العرف والعقلاء من الطرق مع انسداد باب العلم بها بمعنى انه يعلم اجمالا امضاء بعض الطرق العقلائية الوافي بالاحكام الشرعية وقد خفي علينا ما امضاه وانسد باب العلم به بل قد تقدم سابقا انه لا يحتاج الى الامضاء ويكفي عدم الردع عما بيد العقلاء من الطرق وقد عرفت دعوى ذلك قريبة جدا لا سبيل الى المنع عنها نعم لو كان مراده ما هو ظاهر كلامه من اختراع الشارع وتأسيسه طرقا مخصوصة كان للمنع عن ذلك مجال واسع بل كان ينبغي القطع بعدمه لان عدم نقلها كاشف قطعي على العدم الا ان الانصاف ان كلام صاحب الفصول ليس مما لا يمكن حمله على ما ذكرناه فلا يرد عليه ما ذكره قده بقوله وفيه اولا وكذا لا يرد عليه ما ذكره بقوله وثانيا سلمنا نصب الطريق لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم بيان ذلك ان ما حكم بطريقيته لعله قسم من الاخبار ليس منه بايدينا اليوم الا قليل كان يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمئنان الفعلي بالصدق الذي كان كثيرا في الزمان السابق الخ فان المدعى هو ان الشارع قد نصب طريقا وافيا بالاحكام على وجه يوجب انحلال العلم الاجمالي بها والخبر المفيد للاطمئنان ليس بتلك المثابة من الكثرة بحيث يفي بالاحكام الشرعية حتى في الزمان السابق التي كانت قرائن الصدق فيه كثيرة فان كثرة قرائن الصدق لا تقتضي كثرة الخبر الذي عليه قرائن الصدق على وجه يوجب الاطمئنان بحيث يفي بالاحكام المعلومة بالاجمال لينحل به العلم الاجمالي فلا بد من ان يكون الطريق المنصوب غير الخبر المفيد للاطمئنان وقد انسد باب العلم به علينا ومن ذلك يظهر ما في قوله وثالثا سلمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بايدينا من الطرق الظنية من اقسام الخبر والاجماع المنقول والشهرة وظهور الاجماع والاستقراء والاولوية الظنية الا ان اللازم من ذلك هو الاخذ بما هو المتيقن من هذه فان وفى بغالب الاحكام اقتصر عليه والا فالمتيقن من الباقي الخ اذ فيه ان ما هو المتيقن في النصب من هذه الطرق هو ما ذكره بقوله وثانيا وهو الخبر المفيد للاطمئنان وقد عرفت انه قليل لا يفي بالاحكام الشرعية والطرق الاخر ليس فيها ما هو متيقن الاعتبار بل احتمال النصب

في كل واحد منها على حد سواء ودعوى ان مطلق الخبر او الاجماع المنقول متيقن الاعتبار بالاضافة الى غيره مما لا شاهد عليها اذ لا مزية له على سائر الطرق الظنية فيتردد الطريق المنصوب بينها ولا بد حينئذ من التنزل الى تعيينه بالظن **واما** ما افاده بقوله ورابعا سلمنا عدم وجود القدر المتيقن لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط فانه مقدم على العمل بالظن الخ ففيه ان الاحتياط في الطرق مع انه لا يمكن لمعارضة بعضها مع بعض وغير المعارض منها قليل لا يفي بالاحكام يرجع الى الاحتياط في الاحكام فان الاحتياط بالطرق انما يكون باعتبار المؤدى والطرق انما تؤدي الى الاحكام فالاحتياط فيها يلازم الاحتياط في الاحكام بل هو هو والمفروض عدم وجوبه او عدم جوازه وهذا بخلاف الظن بطريقية الطريق فانه لا يلازم الظن بالحكم حتى يتوهم ان اعتبار الظن بالطريق يرجع الى اعتبار الظن بالحكم فالانصاف ان هذه الوجوه الاربعة قابلة للدفع عن صاحب الفصول نعم يرد عليه ما افاده بقوله وخامسا سلمنا العلم الاجمالي بوجود الطريق المجعولة وعدم المتيقن وعدم وجوب الاحتياط لكن نقول ان ذلك لا يوجب تعين العمل بالظن في مسئلة تعيين الطريق فقط بل هو مجوز له كما يجوز العمل بالظن في المسئلة الفرعية الخ وتوضيح ذلك هو انه قد تقدم في الدليل العقلي الذي اقيم على حجية الخبر الواحد ان مجرد العلم الاجمالي بنصب طريق لا يقتضي انحلال العلم الاجمالي بالاحكام الشرعية الواقعية فانه لا يترتب عليه آثار الحجية من تنجيز الواقع عند المصادفة والمعذورية عند المخالفة فان هذه الآثار انما تترتب على الطريق الواصل الى المكلف تفصيلا لتجري فيه الاصول اللفظية والجهتية بداهة ان الطريق ما لم يكن محرزا لدى المكلف وواصلا اليه موضوعا وحكما لا يجري فيه الاصل اللفظي من اصالة ارادة الظهور والاصل الجهتي من اصالة كون صدوره لبيان حكم الله الواقعي لا للتقية ونحوها فان هذه الاصول تتوقف على العلم بكون الشيء طريقا والعلم بالمؤدى والظهور والا لم يكن موضوعها وانحلال العلم الاجمالي بالاحكام انما يكون من لوازم جريان الاصول والا كان العلم الاجمالي بها بحاله فانه لم يعلم بالطريق المنصوب موضوعا ولا بمؤداه حتى يكون العلم بما يؤدي اليه من الاحكام موجبا لانحلال العلم الاجمالي بها اذا كان ما ادى اليه بقدر المعلوم بالاجمال منها فالعلم الاجمالي بنصب الشارع طريقا الى الاحكام لا اثر له ولا يكون العباد مكلفين بالعمل به ما لم يصل اليهم تفصيلا والمفروض عدم وصوله اليهم كذلك فيبقى العلم الاجمالي بالاحكام على حاله وهو يقتضي الخروج عن عهدتها اما علما مع الامكان واما ظنا مع عدمه ثم العمل بمؤدى ما يظن كونه طريقا يجزي ايضا لعدم التفاوت بين العمل بالظن بالحكم الشرعي وبين العمل بمؤدى الطريق المظنون فيما هو المهم في نظر العقل من حصول الظن بالمؤمن من تبعة التكاليف والخروج عن عهدتها عند انسداد باب العلم بها فلا وجه لتخصيص النتيجة بخصوص الظن بالطريق بعد اشتراكه مع الظن بالواقع في الاثر هذا كله مضافا الى ان ما ذكره من الدليل لا يقتضي اعتبار خصوص الظن بطريق خاص فان ما افاده من الوجه على فرض صحته وسلامته عما تقدم لا يثبت ازيد من وجوب امتثال التكاليف المعلومة بالاجمال من طرقها المقررة لها شرعا وذلك يقتضي كفاية الظن بان الحكم الكذائي مؤدى طريق معتبر وان لم يحصل الظن بطريقية طريق خاص فلو حصل للمكلف الظن بان وجوب صلاة الجمعة مؤدى طريق معتبر كان حكمه حكم الظن بطريقية طريق خاص والظن بالاحكام غالبا يلازم الظن بانها مؤدى طريق معتبر خصوصا اذا كانت الاحكام المظنونة مما تعم بها البلوى فان الظن بها لا ينفك عن الظن بانها مؤدى طريق معتبر وان لم يتشخص ذلك الطريق لدى المكلف فالانصاف ان الوجه الاول الذي اعتمد عليه صاحب الفصول لاثبات

كون

كون نتيجة دليل الانسداد اعتبار خصوص الظن بالطريق لا بالواقع مما لا يرجع الى محصل ولا يثبت دعواه **الوجه الثاني** ما افاده المحقق صاحب الحاشية مضافا الى الوجه الاول وحاصله يتألف من مقدمات **الاولى** ان الواجب علينا اولا بعد العلم بانا مكلفون بالاحكام الشرعية ولم تسقط عنا هو العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف والشارع سواء حصل معه العلم باداء الواقع او لم يحصل بل المناط هو حصول اليقين بان الشارع قد حكم بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به **الثانية** ان الشارع قد جعل لنا طرقا خاصة وحكم بان سلوكها يوجب فراغ الذمة والخروج عن عهدة التكاليف سواء اصابت الواقع او لم تصب بل تكون تلك الطرق التي عينها الشارع في عرض الواقع فكما ان العلم باداء الواقع يوجب فراغ الذمة والخروج عن عهدته كذلك سلوك الطرق المنصوبة شرعا يوجب ذلك فمع التمكن وانفتاح باب العلم يجزي العمل بما علم انه مؤدى الطريق الخاص لانه في كل منهما يعلم بفراغ الذمة في حكم الشارع **الثالثة** انه قد انسد علينا باب العلم بفراغ الذمة في حكم الشارع فلا بد من تحصيل الظن بالفراغ كذلك والظن بالفراغ في حكم الشارع لا يحصل بمجرد الظن باداء الواقع فان الظن باداء الواقع لا يلازم الظن بان الشارع قد اكتفى عن الواقع وحكم بفراغ الذمة عنه بما ظن انه الواقع فتحصيل الظن بالفراغ في حكم الشارع ينحصر بالعمل بمؤدى ما يظن ان الشارع جعله طريقا الى احكامه لان العمل بما يظن كونه طريقا يلازم الظن بالفراغ في حكم الشارع هذا حاصل ما افاده في وجه اعتبار خصوص الظن بالطريق وقد طال الكلام والنقض والابرام فيه والمتحصل من كلامه هو ما ذكرناه وانت خبير بان المقدمات التي اعتمد عليها في بيان مختاره ممنوعة اشد المنع اما المقدمة الاولى فقوله الواجب علينا اولا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف مما لا يحصل له فان باب الامتثال وفراغ الذمة ليس مما يقبل الجعل الشرعي والحكم بانه حصل الامتثال وفرغت الذمة او لم يحصل ولم تفرغ الذمة فان حصول الامتثال وفراغ الذمة يدور مدار فعل متعلقات الاوامر وترك متعلقات النواهي وهذا امر واقعي غير قابل للجعل الشرعي واي معنى لحكم الشارع بانه فرغت ذمة المكلف من التكاليف فدعوى ان اللازم على المكلف تحصيل العلم بان الشارع قد حكم بفراغ ذمته من التكاليف غريبة واغرب من ذلك انه جعل المناط في الامتثال ذلك مطلقا حتى مع العلم باداء الواقع كما يقتضيه ظاهر كلامه مع انه لقائل ان يقول انه في صورة العلم باداء الواقع هل يكون حكم من الشارع بفراغ الذمة وهل يحتاج المكلف الى تحصيل العلم بحكمه ذلك بعد العلم بفعل متعلق التكليف الواقعي واي اثر يترتب على حكمه بذلك مع ان اجزاء المأتي به عن الامر الواقعي عقلي لا يمكن ان يكون حكم شرعي في مورده وبالجملة لم يظهر لنا معنى محصل لقوله ان الواجب علينا هو العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف ولو مع انسداد باب العلم وعدم التمكن من تحصيل العلم باداء الواقع فضلا عن صورة انفتاح باب العلم والتمكن من اداء الواقع الا ان نقول ان العلم مما تناله يد الجعل الشرعي وان ادى الفراغ والامتثال مما يقبل الحكم المولوي فتصح دعوى انه مع العلم باداء الواقع للشارع الحكم بفراغ الذمة واما المقدمة الثانية فجعل الطريق في عرض الواقع وان المكلف مخير بين تحصيل العلم باداء الواقع وبين العمل بالطريق واضح الفساد فان الطريق ليس امرا مغايرا للواقع وفي عرضه بل ليس معنى جعل الطريق سوى كون مؤداه هو الواقع بالجعل والتعبد الشرعي فان معنى كون الشيء طريقا هو ان ما يحكي عنه هو الواقع كما تقدم بيان ذلك بما لا مزيد عليه في اول مبحث

الظن

الظن ولقد اجاد الشيخ قده في المقام من قوله ان تفريغ الذمة عما اشتغلت به اما بفعل نفس ما اراده الشارع في ضمن الاوامر الواقعية واما بفعل ما حكم حكما جعليا بانه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة فتفريغ الذمة بهذا على مذهب المخطئة من حيث انه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع لا من حيث انه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي فضلا عن ان يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم واليقين انتهى فلا معنى لجعل الظن في عرض الواقع والتخيير بينهما بل اجزاء العمل بالطرق انما يكون باعتبار ان مؤداها هو الواقع بجعل الشارع والحكم بالهوهوية وعلى ذلك يبتني عدم الاجزاء ووجوب الاعادة والقضاء عند انكشاف مخالفة الطريق للواقع كما عليه اصول المخطئة فالتخيير بين العمل بالطريق وبين تحصيل العلم بالواقع في صورة انفتاح باب العلم ليس من باب التخيير بين فردي الواجب المخير نظير خصال الكفارة بل من باب اتحاد مفاد احدهما للآخر بحسب الجعل الشرعي فقوله في طي كلامه ان الواجب اولا هو تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام واداء الاعمال على وجه اراده الشارع في الظاهر وحكم معه بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها مما جعلها وسيلة للوصول اليها سواء علم بمطابقة الواقع او ظن ذلك او لم يحصل شيء منهما مما لا يستقيم ولا يقتضيه مذهب المخطئة واما المقدمة الثالثة ففيها ان الظن بالواقع ملازم للظن بالفراغ في حكم الشارع كما ان العلم بالواقع يلازم العلم بالفراغ في حكم الشارع كما اعترف به فانه لا يعقل الفرق بين العلم والظن من هذه الجهة لان العلم والظن باحد المتلازمين يلازم العلم والظن بالآخر ولا معنى للتفكيك بين العلم والظن في ذلك والحاصل انه كما لا فرق بين العلم باداء الواقع وبين العمل بمؤدى الطريق الذي علم كونه طريقا في حصول العلم بالفراغ على ما زعم في مورد انفتاح باب العلم والتمكن من تحصيل اليقين بذلك كذلك لا فرق بين الظن بالواقع والعمل بمؤدى الطريق الذي ظن كونه طريقا في حصول الظن بالفراغ ولا حاجة معه الى حكم الشارع بالفراغ بل في صورة انسداد باب العلم يستقل العقل بحصول الامتثال وكان منشأ تخيل المحقق صاحب الحاشية في اختيار اعتبار خصوص الظن بالطريق عند عدم التمكن من تحصيل العلم بالواقع هو ان بمجرد نصب الشارع طريقا الى احكامه يقتضي اشتغال الذمة بمؤدى الطريق ويكون مدار فراغ الذمة والخروج عن عهدة التكاليف عليه لا على الواقع كما كان هذا منشأ تخيل صاحب الفصول فيما افاده من الوجه المتقدم وقد عرفت ان بمجرد نصب الطريق ما لم يكن محرزا لدى المكلف وواصلا اليه لا اثر له ولا يحصل الامتثال والفراغ بمجرد مطابقة العمل لمؤداه من باب الاتفاق والمصادفة وبذلك يظهر ان الطريق الغير الواصل اسوء حالا من الحكم الواقعي الغير الواصل فان مطابقة العمل للواقع من باب المصادفة والاتفاق وان لم يعلم المكلف به يجزي في غير التكاليف العبادية بل حتى فيها اذا تمشى من المكلف قصد التعبد والتقرب واما مطابقة العمل للطريق المنصوب من باب المصادفة والاتفاق فلا يجزي لان الطريق الغير الواصل لا يقتضي التنجز ولا المعذرية مع عدم استناد المكلف اليه في العمل لان الذي يستقل به العقل هو امتثال التكاليف الواقعية ولزوم الخروج عن عهدتها الا اذا استند المكلف في العمل الى ما نصبه الشارع طريقا الى التكاليف فلا مجال لتوهم اشتغال الذمة بالطرق المنصوبة مع عدم احرازها ووصولها تفصيلا وتنجز ذلك هو مع العلم بالطريق يجزي العمل بمؤداه مع عدم العلم بمخالفته للواقع كما يجزي العمل بالواقع ومع انسداد باب العلم يجزي العمل بما ظن كونه طريقا كما يجزي العمل بما ظن كونه حكما واقعيا لعدم التفاوت فيما هو المهم عند العقل من لزوم الخروج عن تبعة التكاليف بعد ما علما مع التمكن واما ظنا مع عدم التمكن وذلك يحصل بالظن بكل من الواقع والطريق فتخصيص النتيجة بخصوص

الظن بالطريق لا وجه له كما لا وجه لتخصيصها بخصوص الظن بالواقع كما ذهب اليه بعض المشايخ لاشتراكهما في الاثر ولعل منشأ توهم اختصاص النتيجة بخصوص الظن بالواقع هو ان مقدمات الانسداد انما تجري في المسائل الفرعية والاحكام الشرعية دون المسائل الاصولية فان اول المقدمات هو انسداد باب العلم والعلمي بالاحكام الشرعية ويتبعها سائر المقدمات فلا بد وان تكون النتيجة اعتبار خصوص الظن بالواقع لان النتيجة تابعة للمقدمات هذا ولكن لا يخفى ان المقدمات وان كانت تجري في خصوص الاحكام الشرعية الا ان نتيجتها اعم من الظن بالواقع والظن بالطريق فان تمهيد مقدمات الانسداد انما كان لاجل رعاية التكاليف المعلومة بالاجمال والخروج عن عهدتها بوجه وهو كما يحصل مع الظن بالواقع يحصل مع الظن بالطريق هذا بناء على الحكومة وكون النتيجة حكم العقل بكفاية الامتثال الظني في مقام الطاعة والخروج عن عهدة التكاليف فواضح فان الامتثال الظني يحصل بالعمل بما ظن كونه حكما واقعيا ويحصل ايضا بالعمل بمؤدى ما ظن كونه طريقا شرعيا واما بناء على الكشف فقد يتوهم ان اقصى ما يستكشف من المقدمات هو حجية الظن في الاحكام الشرعية واما حجيته في المسألة الاصولية وتعيين الطرق المنصوبة فلا تقتضيها المقدمات المذكورة ولكن التوهم في غير محله فانه لا موجب لاستكشاف نصب الشارع خصوص الظن في المسألة الفرعية طريقا بل العقل يستكشف من المقدمات نصب مطلق الظن طريقا كان مؤداه مسألة فرعية من كون الشيء واجبا او حراما او مسألة اصولية من كون الشيء طريقا فالاقوى عموم النتيجة بالنسبة الى كل من الظن بالحكم والظن بالطريق مطلقا بناء على الكشف والحكومة

الامر الثاني

هل يقتضي دليل الانسداد كلية النتيجة او يقتضي اهمالها ونعني بكلية النتيجة هو اعتبار الظن مطلقا في اي مسألة من المسائل ومن اي سبب حصل واي مرتبة من الظن كان ويقابلها اهمال النتيجة اما مطلقا من حيث المرتبة والسبب والمسألة واما في الجملة وبالنسبة الى بعض هذه الجهات والوجوه المحتملة ثلاثة الاول كون النتيجة كلية مطلقا الثاني كونها مهملة مطلقا الثالث التفصيل بين المرتبة فالنتيجة مهملة وبين السبب والمورد فالنتيجة كلية او التفصيل بين السبب والمورد فبالنسبة الى السبب كلية وبالنسبة الى المورد مهملة على ما سياتي تفصيل ذلك كله ان شاء الله تع وينبغي ان يعلم اولا ان المقصود من كون النتيجة مهملة هو ان ما تقتضيه مقدمات الانسداد اولا وبالذات ليس الا قضية جزئية وهي اعتبار الظن في الجملة في بعض الموارد او بعض المراتب او من بعض الاسباب وتعيين النتيجة من حيث العموم والخصوص بالنسبة الى هذه الامور لا بد وان يكون بمعين آخر غير تلك المقدمات الاولية التي مهدت لاستنتاج اعتبار الظن وليس المقصود من اهمال النتيجة كونها مهملة الى الابد من دون ان يكون لها معين فان ذلك يلزم لغوية دليل الانسداد وهو واضح والى ذلك يرجع ما اشتهر في الالسن من كون الطريق قد يكون واصلا بنفسه وقد يكون واصلا بطريقه فان معنى كون الطريق واصلا بنفسه هو انه لا يحتاج في استنتاج النتيجة وتعيينها الى مقدمة خارجية اخرى وراء مقدمات الانسداد ومعنى كون الطريق واصلا بطريقه هو انه لا تكفي تلك المقدمات في اخذ النتيجة وتعيينها بل لا بد من ضم مقدمة اخرى اليها وتلك المقدمة اما ان تكون عناية اخرى من العقل في عرض اخذ النتيجة كقبح الترجيح بلا مرجح ونحو ذلك مما سياتي بيانه في وجه عموم النتيجة واما ان تكون تلك العناية مقدمات انسداد اخرى غير المقدمات المتقدمة التي يتركب منها دليل

الانسداد المعروف على ما سيأتي توضيحه وعلى كلا التقديرين تكون النتيجة واصلة بطريقها لا بنفسها ولكن العناية التي تكون في عرض اخذ النتيجة متقدمة على عناية مقدمات انسداد اخر فان اول مقدمة من مقدمات الانسداد الاخر هو انسداد باب العلم والعلمي فيما هو الحجة والطريق المتبع عند انسداد باب العلم والعلمي بالاحكام فاذا كان في رتبة اخذ النتيجة ما يوجب تعميمها من حيث الموارد والمراتب والاسباب او تعيينها في بعض هذه الجهات فلا تصل النوبة الى ترتيب مقدمات انسداد اخر لانفتاح باب العلم والعلمي فيما هو الحجة والطريق وعلى كل حال من يقول بان نتيجة مقدمات دليل الانسداد كلية يقول ان الطريق واصل بنفسه لانه بعد البناء على كلية النتيجة لا يحتاج الى عناية اخرى لاخذ النتيجة ومن يقول باهمال النتيجة يقول ان الطريق واصل بطريقه وسيأتي ان الاقوى عندنا كون النتيجة من حيث المراتب خصوص الظن المفيد للاطمئنان وهو الظن الحاصل من خبر الثقة المحفوف بعمل المشهور ولمكان كونه وافيا بمعظم الاحكام صح دعوى كون النتيجة لو كانت كلية فهي من حيث المراتب ايضا كلية لان اعتبار خصوص الظن الاطمئناني لا ينافي كلية النتيجة فانه ينحل به العلم الاجمالي ويجوز الرجوع الى الاصل النافي للتكليف في المورد الذي لم يرد فيه خبر ثقة فلا نحتاج في اخذ النتيجة الى اعمال مقدمة اخرى وراء نفس دليل الانسداد وسيأتي توضيح ذلك اذا عرفت ذلك فاعلم ان منشأ الاختلاف في كون النتيجة كلية او مهملة هو ان ما تقدم في المقدمة الثالثة من عدم جواز الاحتياط والرجوع الى البراءة هل هو في كل مسألة من مسائل الفقه او هو في مجموع المسائل فان قلنا بعدم جواز الاحتياط والرجوع الى البراءة في كل مسألة على حدة مع قطع النظر عن انضمام سائر المسائل اليها كانت النتيجة كلية من الجهات الثلث موردا ومرتبة وسببا وان قلنا بعدم جواز الاحتياط والرجوع الى البراءة في مجموع المسائل والوقائع المشتبهة كانت النتيجة مهملة اما من الجهات الثلث واما من بعض الجهات كما سيأتي بيانه ولابد من تعيينها عموما او خصوصا من التماس معين اخر وراء مقدمات الانسداد وقد ذهب المحقق القمي ره الى كلية النتيجة من الجهات الثلث لانه بناه على بطلان الاحتياط في كل مسألة مسألة وعدم جواز الرجوع الى البراءة كذلك ويظهر ذلك ايضا عن المحكي عن صاحبي المعالم والزبدة وقد اورد عليهم الشيخ قده بما لفظه لكنك قد عرفت مما سبق انه لا دليل على منع جريان البراءة واصالة الاحتياط او الاستصحاب المطابق لاحدهما في كل مورد من مواردهما بالخصوص انما الممنوع جريانها في جميع المسائل للزوم المخالفة القطعية الكثيرة وللزوم الحرج من الاحتياط وهذا المقدار لا يثبت الا وجوب العمل بالظن في الجملة دون تعميمه بحسب الاسباب ولا بحسب الموارد ولا بحسب مرتبة الظن انتهى وانت خبير بما فيه لان بطلان الاحتياط في الوقائع المشتبهة لا ينحصر دليله بالعسر والحرج حتى يقال ان العسر والحرج انما كان يلزم من الاحتياط في مجموع الوقائع لا في كل واقعة ولو انحصر دليله في ذلك كان اللازم هو التبعيض في الاحتياط وكان دليل الانسداد عقيما لا تصل النوبة الى المقدمة الرابعة لاخذ النتيجة كشفا او حكومة بل يقف الدليل على المقدمة الثالثة كما تقدم بيانه فالعمدة في بطلان الاحتياط انما كان هو الاجماع على ان بناء الشريعة ليس على الاتيان بالمحتملات وامتثال التكاليف على سبيل الاحتمال وانه لابد من امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص وقيام الاجماع على هذا الوجه هو الذي كان يقتضي الانتقال من المقدمة الثالثة الى المقدمة الرابعة لاخذ النتيجة ولذلك بنينا على الكشف وابطلنا الحكومة لان قيام الاجماع على هذا الوجه يلازم جعل الشارع حجية الظن ونصبه طريقا الى التكاليف كما اعترف هو قده بذلك فيما تقدم من قوله قلت مرجع الاجماع قطعيا كان او ظنيا الخ ومفاد هذا الاجماع بطلان الاحتياط

في كل مسألة مسألة لا في مجموع المسائل فان كل تكليف في كل واقعة يقتضي الاتيان به بعنوانه الخاص فلا يجوز الاحتياط ولو في مسألة واحدة واما عدم جواز الرجوع الى البراءة في الوقائع المشتبهة فالدليل فيه ايضا لا ينحصر بلزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بلزوم الخروج عن الدين حتى يقال ان المخالفة الكثيرة انما تلزم من الرجوع الى البراءة في مجموع الوقائع لا في كل واقعة واقعة مع قطع النظر عن الرجوع اليها في سائر الوقائع بل لزوم المخالفة الكثيرة كان احد الوجوه الثلثة المتقدمة في المقدمة الثانية واما الوجه الثالث وهو العلم الاجمالي فهو يقتضي عدم جواز الرجوع الى البراءة في كل مسألة مسألة لان الاصول النافية للتكليف لا تجري في كل واحد من اطراف العلم الاجمالي وحيث ان كل مسألة مسألة من اطراف العلم الاجمالي فلا تجري فيها اصالة البراءة بل يمكن تقريب الوجه الاول وهو الاجماع على وجه يقتضي عدم جواز الرجوع الى البراءة في كل واقعة واقعة بدعوى ان انعقاد الاجماع على عدم جواز اهمال الوقائع المشتبهة ليس لقيام دليل تعبدي عند المجمعين عليه بل لاجل ما استقل به العقل من قبح الاعتماد على البراءة قبل الفحص واليأس عن الظفر بمراد المولى لان من وظيفة العبد الفحص عن الاحكام وقبل الفحص يستقل العقل باستحقاقه العقوبة وصحة مؤاخذته على تفويته لمرادات المولى وليس له الاعتذار بعدم العلم بها كما يستقل العقل بعدم استحقاقه للعقاب وقبح مؤاخذته وصحة الاعتذار منه بعد الفحص واليأس عن الظفر بالاحكام او بما يكون قاطعا للعذر من الحجة القائمة عليها فلا يجوز للعبد الرجوع الى البراءة في كل مسألة مسألة مع قطع النظر عن كونها من اطراف العلم الاجمالي وفي هذه الرتبة اي رتبة سقوط البراءة تجري مقدمات الانسداد ويستقل العقل بلزوم العمل على طبق الظن كشفا او حكومة فلا تصل النوبة الى جريان البراءة ولو في مسألة واحدة مطلقا لا قبل رتبة جريان مقدمات الانسداد لاستقلال العقل بلزوم الفحص عن الحكم فيها ولا بعدها لاستقلال العقل بلزوم العمل بالظن مع حصوله فيها فظهر ان العقل بنفسه ايضا يستقل بعدم جواز الرجوع الى البراءة في كل مسألة مسألة مع قطع النظر عن العلم الاجمالي ويمكن ان يكون مدرك فتيا الاجماع على عدم جواز اهمال الوقائع المشتبهة هو هذا الحكم العقلي وان ابيت الا عن ان يكون الاجماع على حكم شرعي تعبدي فهذا الوجه بنفسه كالعلم الاجمالي يقتضي عدم جواز الرجوع في كل واقعة واقعة الى البراءة وان ابيت عن ذلك ايضا بدعوى ان المفروض انسداد باب العلم والعلمي وعدم التمكن من تحصيل الواقع او ما يقوم مقامه ومعه يستقل العقل بالبراءة وقبح العقاب بلا بيان في كل مسألة مسألة الا ان يتشبث بذيل الاجماع التعبدي على عدم جواز اهمال الوقائع المشتبهة والرجوع الى البراءة فيها او بلزوم الخروج عن الدين او بالعلم الاجمالي فلو لم تكن هذه الوجوه الثلاثة لم يكن موقع لدليل الانسداد واستنتاج حجية الظن كشفا وحكومة لاستقلال العقل بالبراءة بعد انسداد باب العلم والعلمي فيكفي في عدم جواز الرجوع الى البراءة في كل مسألة مسألة نفس العلم الاجمالي فتحصل انه لو كان الوجه في بطلان الاحتياط هو استلزامه العسر والحرج وكان الوجه في عدم جواز الرجوع الى البراءة في الوقائع المشتبهة هو لزوم المخالفة الكثيرة القطعية لم يكن مجال لدعوى كون النتيجة كلية من حيث المورد والسبب والمرتبة لان اقصى ما يقتضيه العسر والحرج ولزوم المخالفة الكثيرة هو بطلان الاحتياط والبراءة في مجموع المسائل والوقائع المشتبهة وذلك لا يقتضي اعتبار الظن في كل مسألة مسألة ولا اي مرتبة من مراتبه ولا من اي سبب حصل بل اقصى ما يقتضيه اعتبار الظن في الجملة فتكون النتيجة مهملة ولابد من تعيينها من حيث العموم والخصوص بمعين اخر وراء مقدمات الانسداد وسيأتي الكلام فيه واما لو كان الوجه في بطلان

الاحتياط هو قيام الاجماع على ان بناء الشريعة ليس على الامتثال الاحتمالي وكان الوجه في عدم جواز الرجوع الى البرائة هو العلم الاجمالي بالتكاليف
في الوقايع كانت النتيجة كلية لا محالة فانه لو كان اعتبار الظن في بعض المسائل دون بعض فيما لا يعتبر فيه الظن لا يخلو الحال فيه اما من الاحتياط
واما من الرجوع الى البراءة والمفروض بطلانهما في كل مسئلة مسئلة وكذا الكلام في السبب فانه لو اعتبر الظن من سبب خاص فالمسئلة التي لا يحصل
فيها الظن من ذلك السبب لا يخلو امرها عن الاحتياط او البرائة والمفروض عدم جواز الرجوع اليهما مطلقا وقس على ذلك الكلام في المرتبة وحيث ان
قيام الاجماع على لزوم الاتيان بكل تكليف بعنوانه الخاص مما لا محيص عنه في استنتاج النتيجة من مقدمات الانسداد والانتقال من المقدمة الثالثة
الى المقدمة الرابعة وكان العلم الاجمالي بالتكاليف حاصلا في الوقايع المشتبهة فالاقوى ما اختاره المحقق القمي رحمه الله من كون النتيجة كلية والطريق
واصلا بنفسه لا مهملة ليكون الطريق واصلا بطريقه مطلقا سواء قلنا بالكشف او الحكومة اما بناء على الكشف فواضح فان حال الظن المطلق يكون
حال الظن الخاص الذي قام الدليل المخصوص على حجيته بتبع في العموم والخصوص دليل اعتباره وحيث ان دليل اعتبار الظن المطلق ليس الا مقدمات
الانسداد فان العقل يستكشف منها جعل الشارع حجية الظن وهي لا تقتضي جعله حجة في الجملة وفي بعض الموارد او من بعض الاسباب او بعض
المراتب بل قد عرفت انها تقتضي جعله حجة مطلقا في جميع الموارد والاسباب والمراتب لان بطلان الاحتياط والبرائة في كل مسئلة مسئلة يقتضي
التعميم بالنسبة الى المسائل والتعميم في المسائل يستلزم التعميم بالنسبة الى الاسباب والمراتب كما تقدم وجهه فلا محيص من استكشاف العقل من
المقدمات حجية الظن مطلقا من الجهات الثلاث واما بناء على الحكومة فكذلك بحسب الاسباب والمراتب فان المدار في الحكومة على حصول الظن
بالامتثال ولزوم الخروج عن عهدة التكاليف ظنا بعد تعذر الامتثال والخروج عنها علما ولا دخل للاسباب المفيدة للظن في ذلك عند
العقل فمن اي سبب حصل منه الظن بالامتثال يجزي عقلا كما لا دخل للمراتب في ذلك الا اذا امكن حصول الظن الاطمئناني وكان وافيا بالمعلوم
بالاجمال فان الظن الاطمئناني مقدم عند العقل على غيره لانه اقرب الى العلم واما بحسب الموارد فقد يقال ان العقل لا يستقل بكفاية الامتثال
الظني في الموارد التي علم اهتمام الشارع بها على وجه يلزم رعاية الواقع والتحفظ عليه كما في باب الاعراض والدماء والاموال بل لا
بد فيها من [illegible]
[illegible]
الموارد محتمل الوجوب او الحرمة واما اذا كان المورد بنفسه مما يجري فيه اصالة الحرمة فلا محيص من الاحتياط فيه ولا يكفي فيه الامتثال الظني بل
يمكن ان يقال انه حتى على الكشف لا يكون الظن حجة في هذه الموارد لان العلم باهتمام الشارع بها يمنع عن استكشاف [illegible] من المقدمات اعتبار
الظن فيها شرعا ولكن الانصاف انه لا يمكن القول بذلك فانه قد تقدم في بعض المباحث السابقة انه يجب على الشارع ايجاب الاحتياط في الموارد
التي يلزم رعاية الواقع فيها لاهمية الملاك والمصلحة التي اقتضت تشريع الحكم على طبقها فانه لا سبيل للعباد الى تشخيص الملاكات والمصالح
النفس الامرية وانه في اي مورد يلزم رعاية المصلحة كيفما اتفق وفي اي مورد لا يلزم الا من طريق السمع وايجاب الاحتياط في الموارد المشتبهة وعلى هذا
ولا بد ان يكون ايجاب الاحتياط واصلا الى المكلف والا فهو لا يزيد على نفس التكليف الواقعي فكما ان احتمال التكليف لا يكون ملزما للعقل
ما لم يكن من اطراف العلم الاجمالي كذلك احتمال ايجاب الاحتياط [illegible] فهو ويكون ذلك بمنزلة المخصص

لما انعقد عليه الاجماع من ان بناء الشريعة على امتثال التكاليف بعناوينها الخاصة الذي كان مدركا للكشف وحاكما على ما استقل به العقل من الحكومة و
كفاية الامتثال الظني ولا كلام فيه فيكون حال ما دل على ايجاب الاحتياط في بعض الموارد حال ما دل على المنع عن العمل بالظن القياسي وستأتي انه لا اشكال
فيه وان لم يقم دليل على ايجاب الاحتياط في مورد فهو يكون كسائر الموارد التي انسد باب العلم والعلمي فيها لا بد من اعتبار الظن فيه كشفا او حكومة
ولا اثر لمجرد احتمال ايجاب الشارع الاحتياط فيه فان حكمه حكم احتمال التكليف في كل واقعة واقعة من الوقايع المشتبهة ولو كان البناء على فتح باب
الاحتمال لكان احتمال عدم جعل الشارع حجية مطلق الظنون النافية للتكليف في جميع الموارد اقرب واولى لانه يمكن ان يتوهم ان مقدمات الانسداد
انما تجري لاثبات التكاليف المعلومة بالاجمال والخروج عن عهدتها فتختص النتيجة بالظن المثبت للتكليف دون الظن النافي له وان كان هذا
التوهم ايضا فاسدا فان جعل الظن المطلق طريقا محرزا كجعل الظن الخاص طريقا محرزا لا يفرق فيه بين كون المؤدى ثبوت التكليف او نفيه
وبالجملة ليس حال الظن بناء على الكشف الا كحال سائر الحجج الشرعية التي قام الدليل بالخصوص على اعتبارها من كونها طريقا مثبتا للواقع محرزا
له كالعلم على الاصول العملية فلو فرضنا ان المورد مما يجري فيه اصالة الحرمة في حد نفسه كان الظن المستنتج حجيته من دليل الانسداد حاكما عليها
كحكومته على سائر الاصول العملية مطلقا سواء كانت نافية للتكليف او مثبتة له فتأمل وبناء على الحكومة فالامر يدور مدار حصول الامتثال الظني
من غير فرق بين الموارد الا ان يقوم دليل بالخصوص على اعتبار الامتثال العلمي فلو ظن كون المرأة خلية يجوز للشخص تزويجها لان احتمال
كونها ذات بعل موهوما وقد بيّنا في المقدمة الثالثة انه لا يجب الاحتياط في الموهومات كذا الكلام في الاموال والدماء فتحصل انه لو بنينا على
بطلان الاحتياط في كل واقعة واقعة كما هو مفاد الاجماع على ان بناء الشريعة ليس على الامتثال الاحتمالي وبنينا على عدم جواز الرجوع الى البرائة
في كل شبهة شبهة كما هو مقتضى العلم الاجمالي بثبوت التكاليف بين الشبهات كانت النتيجة كلية سببا ومورد او مرتبة مطلقا بناء على الكشف والحكومة الا
اذا امكن تحصيل المرتبة الاطمئنانية من الظن وكان وافيا بالمعلوم بالاجمال فانه يكون مقدما على غيره مطلقا قلنا بالكشف او الحكومة واما لو
بنينا على بطلان الاحتياط في مجموع الوقايع كما هو مفاد ادلة نفي العسر والحرج او بنينا على عدم جواز الرجوع الى البرائة في مجموع الشبهات
كما هو مقتضى لزوم الخروج عن الدين والمخالفة الكثيرة كانت النتيجة مهملة ولا يخفى انه يكفي في اهمال النتيجة احد الامرين اما من عدم جواز الرجوع
الى البرائة في مجموع الشبهات وان لم نقل ببطلان الاحتياط في المجموع بل بنينا على بطلانه في كل واقعة واقعة واما من بطلان الاحتياط في المجموع وان
قلنا بعدم جواز الرجوع الى البرائة في كل شبهة شبهة وحيث انه لا سبيل الى القول ببطلان الاحتياط في المجموع لانه يلزم من ذلك التبعيض في الاحتياط
[illegible] سائر الحجج الشرعية التي قام الدليل بالخصوص على اعتبار
فان حجية سائر الحجج لا تتوقف على بطلان [illegible] رجوع الى الاصول العملية في المرتبة السابقة بل نفس حجيتها تقتضي عدم جريان الاصول العملية في موردها
وهذا بخلاف الظن المطلق فان حجيته تتوقف على بطلان الرجوع الى الاصول العملية اولا التي منها اصالة الحرمة لينتقل الى المقدمة الرابعة و استكشف
حجية مطلق الظن فلا يمكن ان يكون الظن المطلق حاكما على ما يتوقف حجيته عليه فالاولى ان يقال انه ان قام دليل على اصالة الحرمة في باب الدماء والفروج
والاموال فهو يكون حاكما على حجية الظن المطلق والا كان الظن حجة مطلقا حتى في الابواب الثلاثة ولا ينفع احتمال ايجاب الاحتياط فيها

ولم

ولم يصل النوبة الى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة فالقائل باهمال النتيجة لابد وان يلتزم بعدم جواز الرجوع الى البراءة فى المجموع لا فى كل شبهة شبهة مع التزامه ببطلان الاحتياط فى كل واقعة واقعة والالتزام بعدم جواز الرجوع الى البراءة فى المجموع انما يمكن باحد امرين اما بقطع النظر عن العلم الاجمالى بالتكاليف الثابتة بين الشبهات وفرض عدم كونه منجزا لها واغماض المدرك فى بطلان الرجوع الى البراءة بلزوم المخالفة الكثيرة او الاجماع ان كان مفاده عدم جواز الرجوع اليها فى المجموع واما بالبناء على ان العلم الاجمالى لا يقتضى وجوب الموافقة القطعية وانما المحرم مخالفته القطعية حتى يصح الرجوع فى بعض الشبهات الى البراءة لكون النتيجة مهملة وبعد البناء على اهمالها لابد من تعيينها عموما او خصوصا والكلام فى ذلك تارة يقع على القول بالكشف واخرى يقع على القول بالحكومة اما على القول بالحكومة فالظاهر انه لا ينبغى الاشكال فى التعميم بحسب الموارد والاسباب لانه لا يتفاوت فى حصول الامتثال الظنى عند العقل اختلاف الموارد والاسباب لاستواء الكل فيما هو المناط من تحقق الامتثال الظنى ولا ينبغى الاشكال ايضا فى وجوب الاقتصار على المرتبة الاطمئنانى وان لم يكن وافيا بالاحكام لانه اقرب الى العلم ولا يتوهم ان التعميم بحسب الموارد يقتضى التعميم بحسب المراتب بالبيان المتقدم فان ما تقدم من استلزام التعميم موردا للتعميم مرتبة انما كان لاجل البناء على بطلان الاحتياط والبراءة فى كل مسئلة مسئلة وذلك كان يقتضى التعميم مرتبة كما كان يقتضى التعميم موردا بالبيان المتقدم واما لو بنينا على بطلان الرجوع الى البراءة فى مجموع الوقايع كما هو مفروض الكلام فالتعميم موردا وسببا لا يلازم التعميم مرتبة لانه فى المورد الذى لا يمكن تحصيل الظن الاطمئنانى يرجع فيه الى البراءة فعلى القول بالحكومة الاهمال انما يتصور بالنسبة الى المرتبة فقط واما على القول بالكشف فيمكن فرض الاهمال بالنسبة الى الجهات الثلث موردا ومرتبة وسببا ولا بد من التماس ما يعين النتيجة عموما وخصوصا اما بحسب الموارد فقد ادعى الاجماع على التعميم فيها وقد ادعى الاجماع على التعميم بالنسبة الى الموارد وقد اورد عليه بان المسئلة من المسائل المستحدثة لا يصح دعوى الاجماع فيها والاولى التمسك للتعميم بحسب الموارد بما تقدم من انه بناء على الكشف يكون الظن المطلق كالظن الخاص الذى قام الدليل بالخصوص على اعتباره لا يفرق فيه بين مسائل الفقه وابوابه فتامل مع ان دعوى الاجماع فى المسائل المستحدثة يمكن توجيهها بما تقدم فى دعوى الاجماع على عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة واما بحسب الاسباب فقد ذكر للتعميم فيها وجوه ثلاثة الاول تساوى الاسباب وعدم رجحان بعضها على بعض فلا بد من التعميم بحسبها والا لزم الترجيح بلا مرجح وهذا الوجه يتوقف على ابطال ما يصلح لترجيح بعض الظنون على بعض وقد ذكر لترجيح بعضها على بعض وجوه ثلثة **الاول** كون بعض الظنون متيقن الاعتبار بالنسبة الى غيره بمعنى ان بعضها مما يقطع اعتباره فى حال الانسداد بحيث يعلم انه لو كان شيء حجة عند انسداد باب العلم لكان هو الحجة وهذا يكفى فى الترجيح فيجب الاخذ بما علم اعتباره وقد اورد على هذا الوجه بما حاصله انه لابد وان تكون الحجة فى حال الانسداد وافية بمعظم الاحكام على وجه لا يلزم من الرجوع الى الاصول العملية فى الموارد التى لم تقم عليها الحجة المحذور المتقدم وليس فى اقسام الظنون ما يكون بهذه المثابة فان ما علم اعتباره بالاضافة الى غيره هو الخبر الصحيح الاعلائى وهو ما زكى جميع الرواة بعدلين ولم يعمل فى تصحيح رجاله وتميز مشتركاته فى سلسلة السند ما يكون مشتركا بين الثقة والضعيف بظن اضعف نوعا من سائر الامارات ولم يكن موهونا بمعارضة بعض الامارات له وكان مما اعتمد عليه

الاصحاب وعملوا به مفيدا للظن الاطمينانى فالخبر الواحد بهذه القيود هو الذى يكون متيقن الاعتبار بالاضافة الى غيره من الامارات فى حال الانسداد وهو كما ترى اذ ليس فى ما بايدينا من الاخبار ما يكون بهذه المثابة الا اقل قليل لا يفى بمقدار معتد به من الفقه فضلا عن ان يكون وافيا بمعظم على انه لو فرض كثرته وانه يفى بمعظم الاحكام الا انه حيث يعلم اجمالا بثبوت المخصصات والمقيدات له فيما بايدينا من الاخبار فلا يجوز الاعتماد عليه لانه يكون ح كظواهر الكتاب لا يجوز التمسك بها من جهة العلم الاجمالى بالمخصصات والمقيدات لها **فان قلت** لو فرض عزة وجود هذا الصنف من الخبر وعدم كونه وافيا بمعظم الاحكام كان المتعين ح هو التعدى عنه الى ما هو المتيقن بالاضافة الى غيره مما يكون دون الخبر الصحيح الاعلائى فان كان وافيا والا يتعدى الى غيره مما هو المتيقن بالاضافة الى غيره وهكذا الى ان يحصل فيما بين اصناف الاخبار ما يكون وافيا بمعظم الاحكام فعلى هذا لا يجوز التعدى الى كل امارة ولا موجب لتعميم النتيجة لكل ظن مثلا لو فرض ان الخبر المزكى رواته بعدل واحد مع كونه واجدا لسائر القيود والشروط المتقدمة كان كثير الوجود وافيا بالاحكام فالواجب هو الاقتصار عليه ولا يجوز التعدى عنه الى ما دونه مما كان فاقدا لبعض القيود الاخر ولو فرض ان هذا الصنف من الخبر ايضا قليل لا يفى بالاحكام فاللازم التعدى عنه الى ما دون ذلك مما يكون فاقدا لشرطين وهكذا وبالاخرة لا بد وان ينتهى الامر الى وجود ما يكون بقدر الحاجة **قلت** ليس الخبر المزكى رواته بعدل واحد مع اشتماله على سائر الشرائط والاوصاف متيقن الاعتبار بالاضافة الى غيره فانه ليس اولى من غيره مما زكى رواته بعدلين مع كونه فاقدا لبعض القيود الاخر وبالجملة الخبر الواجد لجميع الاوصاف المتقدمة هو الذى يكون متيقن الاعتبار بالاضافة الى غيره فى حال الانسداد وما عدى ذلك من سائر اصناف الخبر ليس فيما بينها ما يكون متيقن الاعتبار فان احتمال الحجية فى الخبر المشتمل على بعض الاوصاف الفاقد لبعضها الاخر ليس اقوى من الخبر الواجد لما فقده غيره والفاقد لما وجده هذا ولكن الانصاف ان دعوى كون المتيقن فى المرتبة الاولى هو الخبر الواجد للاوصاف والشروط المتقدمة مما لا شاهد عليها بل الذى يكون متيقن الاعتبار فى حال الانسداد هو مطلق الخبر الموثوق به ولو بواسطة عمل الاصحاب به واعتمادهم عليه وان كان فاقدا للشرائط المتقدمة نعم الخبر الواجد للاوصاف انما يكون متيقن الاعتبار بالنسبة الى الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد فان القدر المتيقن مما دل على حجية الخبر الواجد للاوصاف الوارد على ما اطلاقها مطلق الخبر واما القدر المتيقن فى الحجية فى حال الانسداد هو الخبر الموثوق به بعمل الاصحاب فانه لا يمكن ان يكون غيره حجة فى هذا الحال ولا يكون هو حجة فما افاده الشيخ قده من ان المتيقن عند انسداد باب العلم هو الخبر المشتمل على القيود المتقدمة يمكن منعه فكانه اشتبه عليه ما هو المتيقن من دلالة ادلة حجية الخبر بما هو المتيقن من دليل الانسداد والخبر الموثوق به بمثابة من الكثرة يفى بمعظم الاحكام فلا وجه لتعميم النتيجة الى مطلق ما يفيد الظن مع انه لو سلم ان ما هو متيقن الاعتبار فى المرتبة الاولى هو الخبر الواجد للاوصاف ولكن نقول ان ما هو المتيقن فى المرتبة الثانية هو مطلق الخبر الموثوق به ولا سبيل الى دعوى انه اذا لم يكن المتيقن فى المرتبة الاولى وافيا بالاحكام فليس فى المرتبة الثانية ما يكون متيقن الاعتبار بالاضافة مع انه لو سلم انه ليس فى المرتبة الثانية ما يكون متيقن الاعتبار ولكن يوجد فى المرتبة الاولى ما يكون واجدا للاوصاف المتقدمة وكان مفاده حجية مطلق الخبر الموثوق به فيكون نتيجة دليل الانسداد هو الخبر الموثوق به فانه هو المتيقن فى حال الانسداد وحيث انه بحمد الله يفى بمعظم الاحكام فلا موجب لتعميم النتيجة لمطلق الظن فتدبر جيدا الوجه الثانى من الوجوه التى ذكروها للترجيح

بعض الظنون على بعض هو كون بعض الظنون اقوى من بعض فيتعين الاخذ بما هو الاقوى لانه يلزم الاقتصار في مخالفة الاحتياط الذي كان هو الاصل في حال انسداد باب العلم على القدر المتيقن وهو ما كان الاحتمال الموافق للاحتياط فيه بعيدا وفيه ان القوة والضعف من الامور الاضافية لا يمكن ضبط مرتبة خاصة منها على وجه يمكن الاحالة عليها في تعيين النتيجة مع ان تعيين النتيجة المهملة بالقوة والضعف لا يخلو عن اشكال اذ من الممكن ان يكون الشارع قد جعل الظن الضعيف حجة ولم يجعل الظن القوي حجة نعم الترجيح بالقوة والضعف انما يتم بناء على الحكومة فان العقل يستقل بلزوم الاخذ باقوى الظنون في مقام الخروج عن عهدة التكاليف واما بناء على الكشف كما هو مفروض الكلام فلا عبرة بالقوة والضعف لان الجعل الشرعي يدور مدار ملاكه الواقعي وقد لا تكون القوة ملاكا في نظر الشارع **الوجه الثالث** من وجوه الترجيح هو ان بعض الظنون مظنون الحجية والاعتبار فيكون اولى من غيره وقد ذكر للاولوية وجهان احدهما كون مظنون الحجية اقرب الى الحجية فيجب صرف القضية المهملة الى ما هو الاقرب الى الحجية ثانيهما انه اقرب الى احراز مصلحة الواقع لان الظن بحجية ظن من الامارات التي تفيد الظن بالواقع فيكون ما ظن بحجيته للواقع اقرب الى الواقع واقرب الى ادراك مصلحة بدل الواقع على تقدير التخلف لان الظن بحجية ظن يلازم الظن بحصول المصلحة السلوكية على تقدير مخالفته للواقع وبدله موهوما في موهوم وهذا بخلاف الظن الحاصل من امارة لم يظن بحجيتها فانه ليس فيه الا الظن بمطابقة الواقع فقط ولا اشكال انه لو دار الامر بين العمل بما يظن معه ادراك الواقع فقط يتعين العمل بما ظن معه ادراك الواقع او بدله فتكون النتيجة خصوص مظنون الحجية لا كل ظن وقد افاد الشيخ قدس في تضعيف هذا الوجه بما حاصله ان ما ذكره في الوجه الثاني من وجهي اعتبار مظنون الحجية لا يقتضي تعيين العمل بخصوص مظنون الحجية بل اقصى ما يفيده هو ان العمل بما ظن حجيته لا انه يتعين في المدعى ان هذا الوجه يرجع في الحقيقة الى الترجيح بالقوة والضعف وقد تقدم الجواب عنه مضافا الى انه يلزم على هذا عدم العمل بمطلق مظنون الحجية بل يتعين العمل بما ظن حجيته بظن قد ظن حجيته لانه ابعد عن مخالفة الواقع وبدله هذا ولكن لا يخفى عليك ضعف ما افاده اخيرا فان الظن بحجية ظن يلازم الظن بادراك بدل الواقع على تقدير مخالفة الظن للواقع ولا يحتاج الى كون الظن بحجية ظن مظنون الحجية بظن آخر بل لو فرض حصول الظن كذلك لم يترتب عليه اثر اصلا وما افاده الشيخ قدس من انه يكون ابعد عن مخالفة الواقع وبدله مما لا نعقله فانه لو فرض حصول الظن بالظن لا يحصل من ذلك الا الظن بادراك الواقع او بدله مثلا لو فرض حصول الظن بالواقع من الشهرة ثم حصل الظن بحجية الشهرة من الخبر الواحد ثم حصل الظن بحجية الخبر عن الاستقراء ثم حصل الظن بحجية الاستقراء من الاجماع

لا يخفى ان الفرق بين ما تقدم من صاحب الفصول والمحقق من اعتبار خصوص الظن بالطريق وبين ما قيل في المقام من اعتبار خصوص مظنون الاعتبار في مقام تعيين النتيجة بناء على كونها مهملة هو ان ما تقدم من المحقق واخيه كان مبنيا على ان مقدمات الانسداد تقتضي الا خصوص الظن بالطريق سواء حصل معه الظن بالواقع او لم يحصل واما ما قيل في المقام فانما هو بعد الفراغ عن كون النتيجة هو الظن بالواقع ولكن حيث كانت النتيجة مهملة فالواجب هو العمل بالظن بالواقع الذي ظن بحجيته واعتباره فتكون النتيجة اجتماعهما معا

المنقول ثم حصل الظن بحجية الاجماع المنقول من امارة ظنية اخرى فهذه الظنون المترتبة لا توجب الا الظن بحصول الواقع او بدله وهذا

حاصل من الظن بحجية الشهرة الحاصل من الخبر الواحد والظنون المترتبة الاخرى لا توجب حصول ظن آخر ولا توجب قوة الظن بالواقع او بدله الذي كان حاصلا في المرتبة الاولى فما افاده قدس غير معقول مع ان اللازم على هذا ان لا يعمل بكل مظنون الحجية الخ لا يخلو عن مناقشة وعلى كل تقدير الصواب في الجواب عن الترجيح بمظنون الاعتبار هو ان يقال انه ان كان المراد من الترجيح بمظنون الاعتبار ان مجرد الظن باعتبار ظن وان لم يقم دليل على اعتبار الظن يكفي في صرف القضية المهملة ويقتضي ان تكون نتيجة دليل الانسداد خصوص الظن الذي ظن باعتباره فهو مما لا يمكن المساعدة عليه فان تعيين القضية المهملة لا بد وان يكون بمعين قطعي الاعتبار حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجح فلا يجوز الترجيح بكل مزية ما لم يقم دليل على اعتبارها وتوهم ان رجحان الظن الذي ظن باعتباره على مشكوك الاعتبار وموهومه امر قطعي وجداني فلا بد وان يكون مرجحا ومعينا للقضية المهملة واضح الفساد فان رجحان مظنون الاعتبار على اخويه وان كان وجدانيا قطعيا الا ان كونه مرجحا ومعينا للقضية المهملة ليس قطعيا بعد عدم قيام الدليل على الترجيح به لما عرفت من انه ليس كل مزية تقتضي الترجيح ولا يقاس الترجيح في تعيين الحجة الشرعية على الترجيح في الامور العادية فانه في الامور العادية يكفي ادنى مزية موافقة للغرض وميل النفس وملائمة الطبع لترجيح احد الطرفين واختياره واما الامور الشرعية فلا بد من ان يكون الترجيح بما ثبت حجيته واعتباره شرعا او عقلا ولا يكفي في الخروج عن الترجيح بلا مرجح مطلق المزية ما لم يقم دليل على وجوب الترجيح بها وان كان المراد من الترجيح بمظنون الاعتبار هو ان القضية المهملة المرددة بين مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه تتعين في خصوص مظنون الاعتبار بترتيب مقدمات انسداد اخر بان يقال انا نعلم من مقدمات الانسداد المتقدمة ان الشارع جعل لنا حجة وطريقا الى الاحكام المعلومة بالاجمال وقد انسد علينا باب العلم به لتردد الطريق المجعول بين مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه ولا يجوز لنا اهمال الطريق المجعول لانه يلزم من اهماله اهمال الاحكام ولا يجوز ولا يجب الاحتياط في جميع الاطراف من مظنون الاعتبار او مشكوكه وموهومه فالعقل يستقل حينئذ بتعيين الاخذ بمظنون الاعتبار وترك المشكوك والموهوم ولو فرض تردد الظن بالاعتبار ايضا بين مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه فلا بد من اجراء مقدمات انسداد ثالث لتعيين النتيجة وانتهاء الامر الى اعتبار ظن واحد او ظنون متعددة فيؤخذ بالجميع فيكون الترجيح بمظنون الاعتبار قياما لدليل قطعي على الترجيح به وهو مقدمات الانسداد الثاني والثالث ايضا ان وصلت النوبة اليه فيرد عليه ان اجراء مقدمات الانسداد الثاني والثالث يتوقف على بقاء النتيجة مهملة بحيث لا يمكن تعيينها الا بمقدمات انسداد اخر وليس كذلك فانه بمجرد عدم سقوط مرجح لبعض افراد الظنون يستقل العقل بعموم النتيجة لكل ظن لقبح الترجيح بلا مرجح فلا اهمال حتى نحتاج الى مقدمات انسداد اخر **فان قلت** يمكن قلب الدليل بان يقال ان حكم العقل بعموم النتيجة موقوف على ثبوت المرجح لبعض افراد الظنون وبمقدمة الانسداد الثاني يثبت المرجح لمظنون الاعتبار فيرتفع موضوع حكم العقل بالتعميم الذي كان مبنيا على قبح الترجيح بلا مرجح وبالجملة كما يمكن ان يقال ان العقل يستقل بعموم النتيجة لكل ظن بمجرد عدم ثبوت المرجح لبعض افراد الظنون فلا اهمال حتى نحتاج الى دليل الانسداد كذلك يصح ان يقال ان العقل يستقل ببركة مقدمات الانسداد بترجيح مظنون الاعتبار ولا قبح في ترجيحه فلا تعميم في النتيجة **قلت** حكم العقل بالتعميم مقدم بالرتبة على حكمه بترجيح مظنون الاعتبار بمقتضى مقدمات الانسداد الثاني لما عرفت سابقا من ان

نتيجة مقدمات الانسداد لا بد من ان تكون واصلة الى المكلف اما بنفسها واما بطريقها فانه لا اثر لترتيب مقدمات لا تكون النتيجة منها واصلة لا بنفسها ولا بطريقها وحيث استكشفنا من مقدمات الانسداد ان الشارع جعل الظن في الجملة طريقا الى احراز الاحكام وتردد الطريق المجعول بين افراد الظن فلا بد وان يستقل العقل اما بالتعميم لجميع افراده واما بتعيين بعض افراده ولكن حكم العقل بالتعيين يتوقف على ثبوت معين ومرجح لبعض الافراد في تلك المرتبة اي في مرتبة استكشاف النتيجة من المقدمات وفي تلك المرتبة لم يكن ما يقتضي الترجيح والتعيين لبعض الافراد بل ترجيح البعض يتوقف على ترتيب انسداد آخر وهو يتوقف على بقاء الاهمال والاجمال في الطريق المنصوب في المرتبة المتأخرة من اخذ النتيجة والعقل يستقل في المرتبة السابقة بعموم النتيجة لانه في تلك المرتبة لم يثبت الترجيح فلا يبقى موضوع للانسداد الثاني ثم فتحصل ان الوجوه الثلاثة التي ذكروها للترجيح بعض افراد الظنون على بعض وتخصيص النتيجة بالبعض المعين بناء على ما ذكره في وجه التعميم من عدم الترجيح لبعض الافراد على بعض كلها مخدوشة **الوجه الثاني** من وجوه التعميم هو ما حكي عن بعض الاعلام من ان القاعدة وان كانت تقتضي الاقتصار على مظنون الاعتبار اذا كان وافيا بمعظم الاحكام الا انه يعلم اجمالا ان في مشكوك الاعتبار وموهومه مقيدات ومخصصات لمظنون الاعتبار فيجب العمل بالجميع وفيه اولا منع العلم الاجمالي وثانيا انه يلزم الاقتصار على الاخذ بالمشكوكات او الموهومات التي تكون كاشفة عن المرادات في مظنونات الاعتبار ولا موجب للاخذ بجميع المشكوكات والموهومات فهذا الوجه لا يقتضي تعميم النتيجة الى كل ظن **الوجه الثالث** ما حكي عن بعض المشايخ من ان قاعدة الاشتغال تقتضي العمل بجميع افراد الظنون لان الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة وحيث انه لم يكن في افراد الظن ما يكون قدرا متيقنا وافيا بالاحكام فلا بد من العمل بكل ما يحتمل الحجية وفيه ان الاحتياط في المسائل الاصولية يرجع الى الاحتياط في المسائل الفقهية وقد تقدم في المقدمة الثالثة من مقدمات الانسداد بطلان الاحتياط في المسائل الفقهية فتحصل من جميع ما ذكرنا انه على فرض كون النتيجة مهملة لا سبيل الى تعميمها باحد الوجوه الثلاثة ولكن قد عرفت انه لا وجه لان تكون النتيجة مهملة بعد البناء على بطلان الاحتياط في كل واقعة وعدم جواز الرجوع الى البراءة كذلك وعلى فرض كون النتيجة مهملة فلا بد من الاقتصار على العمل بالخبر الموثوق به لانه هو القدر المتيقن في حال الانسداد ويفي بمعظم الاحكام الشرعية ولا وجه لان يكون القدر المتيقن هو الخبر الصحيح الاعلائي باصطلاح المتأخرين وهو الواجد للقيود والشروط المتفق عليها فانه لا يفي الا بقليل من الاحكام مع انه لو سلم كونه هو المتيقن فيما بين الاخبار التي دلت على حجية الخبر ما يكون واجدا للقيود والشروط فلا محيص من البناء على كون النتيجة خصوص الخبر الموثوق به ولو لم يعمل به الاصحاب لانه المتيقن الحقيقي اولا والمتيقن الاضافي ثانيا وانه مما قام ظن واحد على حجيته ثالثا فلو سلمنا صحة مقدمات الانسداد ولم نقل بكون الطريق المنصوب هو خبر الثقة وهو بحمد الله واف بمعظم الاحكام فلا محذور في الرجوع الى الاصول العملية فيما لم يقم عليه خبر الثقة فتدبر جيدا

الامر الثالث قد وقع الاشكال في خروج العمل بالظن القياسي عن عموم العمل بالظن المستنتج اعتباره من دليل الانسداد بناء على الحكومة بتوهم ان الحكم العقلي غير قابل للتخصيص فكيف يصح المنع عن الظن الحاصل من القياس مع استقلال العقل بكفاية الامتثال الظني في حال انسداد باب العلم وعدم جواز الاقتصار على الامتثال الاحتمالي وقد اجيب عن الاشكال باجوبة متعددة من اراد الاطلاع عليها

مع ما فيها فليراجع فرائد الشيخ قده ولكن الانصاف انه لا وقع لاصل الاشكال فان حكم العقل بكفاية الامتثال الظني من اول الامر مقيد ومعلق على عدم قيام الدليل القطعي على المنع عنه في مورد فان القياس في باب الاحكام الشرعية ليس من السبب العقلائي الذي يصح الاعتماد عليه لعدم الاحاطة بمناطاتها بخلاف الامور والاحكام العادية والعرفية فان ملاكاتها بيد العرف يمكن قياس بعضها على بعض بخلاف الاحكام الشرعية فان مبنى الشرع على تفريق المجتمعات وجمع المتفرقات والعقل انما يستقل بكفاية الامتثال الظني اذا كان حاصلا من سبب عقلائي لا يكثر خطاؤه فمع قطع النظر عن قيام الدليل القطعي على المنع عن القياس ما كان العقل يحكم بكفاية الامتثال الظني الحاصل من القياس بعد التفاته الى كثرة خطائه وبالجملة لا ينبغي الاشكال في خروج الامتثال الظني الحاصل من القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد نعم ينبغي الاشكال في صحة اصل المنع عن العمل بالقياس كلية مع قطع النظر عن دليل الانسداد مع انه قد يصيب الواقع وحل الاشكال انما يكون باحد امرين اما الالتزام بان الاحكام الواقعية مقيدة بما اذا لم يؤد اليها القياس فلا يكون الحكم الواقعي في مورد القياس على طبق ما ادى اليه القياس فيكون النهي عن العمل به من باب الموضوعية واما الالتزام بالمفسدة السلوكية على عكس المصلحة السلوكية التي كانت في باب الطرق والامارات فيكون النهي عنه لمكان ان في العمل بالقياس وسلوكه واخذه طريقا مفسدة غالبة على مصلحة الواقع فتأمل

الامر الرابع في الظن المانع والممنوع وفيه وجوه والاقوى اعتبار الظن المانع دون الظن الممنوع فان حال الظن الممنوع حال الظن القياسي مما قام الدليل القطعي على المنع عنه وعدم اعتباره وهو الظن المانع فانه مما تعمه نتيجة دليل الانسداد بلا مؤنة بخلاف الظن الممنوع حيث ان اندراجه في النتيجة يتوقف على خروج الظن المانع عنها فيكون حال الظن والممنوع حال الاصل السببي والمسببي كما يأتي في محله ان الاصل السببي يمنع عن جريان الاصل المسببي ولا يمكن العكس لان اندراج الاصل السببي في عموم قوله (ع) لا تنقض اليقين بالشك لا يحتاج الى مؤنة بخلاف اندراج الاصل المسببي فان شمول خطاب لا تنقض اليقين له يتوقف على خروج الاصل السببي عن العموم ومن المقرر في محله انه اذا توقف شمول العام لفرد على خروج فرد آخر عنه فالعام لا يشمل ذلك الفرد لا انه يشمله ويخرج ما يكون داخلا فيه بلا مؤنة فان العام انما يشمل الافراد التي تكون متساوية الاقدام بالنسبة الى اندراجها تحت عنوان العام وسيأتي توضيح ذلك ان شاء الله تعالى في محله والظن المانع والممنوع يكونان من هذا القبيل ودعوى انه لا يمكن حصول الظن بعدم حجية ظن آخر لمخالفته للوجدان لا ينبغي الالتفات اليها وبما ذكرنا يظهر ضعف ما قيل في المقام فراجع

خاتمة يذكر فيها امور ونحن نقتصر على الاشارة اليها لانه قد تقدم جملة منها في المباحث السابقة وجملة منها لا تستحق اطالة الكلام فيها وان كان الشيخ قده قد اطنب البحث فيها الاول في حجية الظن الحاصل من قول اللغوي في معاني الالفاظ الواردة في الروايات وقد تقدم البحث عما قيل او يمكن ان يقال في وجه ذلك الثاني في حجية الظن بوثاقة الراوي الحاصل من توثيق اهل الرجال وقد تقدم ان الاقوى اعتبار الظن بذلك لانه يوجب حصول الوثوق بصدور الرواية ومعه لا حاجة الى دعوى انسداد باب العلم غالبا بوثاقة الراوي من غير طريق اخبار اهل الرجال ولا يحصل من اخبارهم غالبا سوى الظن فلو لم يكن الظن حجة يلزم اهمال ما تضمنته الاخبار من الاحكام والرجوع الى الاصول او الاحتياط الى آخر ما تقدم في مقدمات دليل الانسداد

وهذه الدعوى وان كانت في محلها كما تقدم سابقا الا انه لا يتوقف اعتبار الظن الحاصل من قول اهل الرجال عليها بل لو فرض انفتاح باب العلم بوثاقة الرواة كان الظن بالوثاقة ايضا حجة لانه يوجب الوثوق بالصدور الذي هو المناط في حجية الروايات **الثالث** انسداد باب العلم في بعض موضوعات الاحكام لا يوجب اعتبار الظن فيه فانه لا يلزم من الرجوع الى الاصول والاحتياط فيها محذور الا ان يتولد من الظن فيها عنوان آخر كان هو الموضوع للحكم كباب الضرر فان الظن يحقق الضرر بل لازم الخوف الذي هو الموضوع في الحقيقة بل قد يحصل الخوف من الشك ايضا **الرابع** لا عبرة بالظن في باب الاصول والعقائد فانه لابد فيها من تحصيل العلم وفي الموارد التي انسد فيها باب العلم يمكن الالتزام وعقد القلب بها على سبيل الاجمال بمعنى انه يلتزم بانها ثابتة على ما هي عليها وقد اطال الشيخ قدس الكلام في هذا المقام ولكن هذا تمام ما اردنا ذكره من المباحث المتعلقة بالظن والحمد لله اولا وآخرا والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

المقام الثالث

في الشك وقبل الخوض في المباحث ينبغي تقديم امور **الاول** ان الشك في الشيء قد يؤخذ موضوعا للحكم الواقعي كالشك في عدد ركعات الصلوة حيث انه يوجب تبدل الحكم الواقعي الى الركعات المنفصلة وقد يؤخذ موضوعا للحكم الظاهري وهو المقصود بالبحث في المقام ومتعلق الشك قد يكون حكما جزئيا او موضوعا خارجيا وقد يكون حكما كليا على ما تقدم مرارا من بيان الفرق بين الحكم الجزئي والكلي والغرض من البحث انما هو بيان ما هو الوظيفة عند الشك في الحكم الكلي وقد يبحث عن الشك في الحكم الجزئي او الموضوع الخارجي استطرادا والوظيفة المقررة لحال الشك هي الاصول العملية وهي على قسمين منها ما تختص بالشبهات الخارجية كاصالة الصحة وقاعدة الفراغ والتجاوز ومنها ما تعم الشبهات الحكمية وعمدتها الاصول الاربعة وهي الاستصحاب والتخيير والبرائة والاحتياط وقد تقدم في صدر الكتاب بيان مجاريها واجماله هو انه اما ان يلاحظ الحالة السابقة للشك اولا وعلى الثاني اما ان يكون التكليف معلوما بفصله او نوعه او جنسه اولا وعلى الاول اما ان يمكن فيه الاحتياط اولا فالاول مجرى الاستصحاب والثاني مجرى الاحتياط والثالث مجرى التخيير والرابع مجرى البرائة **الامر الثاني** ظاهر كلام الشيخ قدس في المقام وفي مبحث التعادل والتراجيح ان الوجه في التنافي بين الامارات والاصول العملية هو الوجه في التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري وما هو المناط في الجمع بين الامارات والاصول هو المناط في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري والتحقيق ان التنافي بين الامارات والاصول غير التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري وطريق الجمع بينهما غير طريق الجمع بين هذين فان التنافي بين الحكم الواقعي والظاهري انما كان لاجل اجتماع المصلحة والمفسدة والارادة والكراهة والوجوب والحرمة وغير ذلك من المحاذير الملاكية والخطابية المتقدمة وقد تقدم طريق الجمع بينهما واين هذا من التنافي بين الامارات والاصول فانه ليس في باب الامارات حكم مجعول من الوجوب والحرمة حتى ينافي الوظيفة المجعولة لحال الشك بل ليس المجعول في باب الامارات الا الطريقية والوسطية في الاثبات وكونها محرزة للمؤدى ووجه التنافي بينها وبين الاصول انما هو لمكان انه لا يجتمع احراز المؤدى في مورد الشك فيه مع اعمال الوظيفة المقررة لحال الشك اذ كانت الوظيفة المقررة على خلاف مؤدى

الامارة ورفع التنافي بينهما انما هو لحكومة الامارات على الاصول وسيأتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى في آخر الاستصحاب واجماله هو ان الامارات انما تكون رافعة للشك الذي اخذ موضوعا في الاصول العملية لا وجدانا بنفس التعبد بالامارة بل رفعا تشريعيا بثبوت المتعبد به بذلك نظير الحكومة عن الورود كما يفترق الورود عن التخصص بان خروج فرد عن موضوع الحكم في الورود انما يكون بعناية التعبد وفي التخصص لا بعناية التعبد بل بالتكوين كخروج الجاهل عن العالم وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الاستصحاب وبينا الوجه في حكومة الامارات بعضها على بعض وحكومتها على الاصول وحكومة الاصول بعضها على بعض فراجع **الامر الثالث** لا يجوز اعمال الوظيفة المقررة لحال الشك الا بعد الفحص واليأس عن وجود امارة على احد طرفي الشك لما عرفت من ان الامارات تكون حاكمة على الاصول فلا يجوز الاعتماد على الاصول مع احتمال وجود امارة في مورد الشك الا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالامارة وسيأتي مزيد توضيح لذلك **الامر الرابع** قد عرفت ان الوظيفة المقررة للشاك انما هو الاصول العملية التي تجري في الشبهات الموضوعية والحكمية وتعم بها البلوى وتطرد في جميع ابواب الفقه تنحصر في الاصول الاربعة وهي البرائة والاشتغال والتخيير والاستصحاب وحيث ان مباحث التخيير قليلة لا يستحق افراد فصل يخصه فالاولى التعرض لمباحثه في ضمن مباحث البرائة وعقد فصول ثلثة للبرائة والاشتغال والاستصحاب **الامر الخامس** قد تقدم ان مجرى البرائة انما هو الشك في التكليف وهو على اقسام لان الشك قد يكون في التكليف النفسي الاستقلالي وقد يكون في التكليف الغيري وعلى كلا التقديرين قد تكون الشبهة حكمية وقد تكون موضوعية والشبهة الحكمية قد تكون وجوبية وقد تكون تحريمية ومنشأ الشك في الشبهة الحكمية تارة يكون فقد النص واخرى يكون اجمال النص وثالثة يكون تعارض النصين ومناط البحث في جميع هذه الاقسام وان كان متحدا الا انه قد يكون لبعض هذه الاقسام خصوصية تقتضي افراد البحث عنه فالاولى افراد البحث عن كل واحد من هذه الاقسام بخصوصه وسيأتي ان محل النزاع بين الاصولي والاخباري خصوص الشبهات التحريمية الحكمية دون سائر الاقسام **الامر السادس** قد توهم ان البحث عن مسئلة كون الاصل في الاشياء الحظر او الاباحة يغني عن البحث عن مسئلة البرائة والاشتغال بل البحث عن احدى المسئلتين عين البحث عن الاخرى فلا وجه لعقد مسئلتين يبحث في احديهما عن الحظر والاباحة وفي الاخرى عن البرائة والاشتغال ولكن التحقيق ان البحث عن احديهما لا يغني عن البحث عن الاخرى لان جهة البحث عن كون الاصل في الاشياء الحظر او الاباحة تغاير جهة البحث عن اصالة البرائة والاشتغال من وجهين احدهما ان البحث عن الحظر والاباحة ناظر الى حكم الاشياء من حيث عناوينها الاولية بحسب ما يستقل به العقل مع قطع النظر عن الادلة الاجتهادية والبحث عن البرائة والاشتغال ناظر الى حكم الشك في الاحكام الواقعية المترتبة على الاشياء بعناوينها الاولية فللقائل بالاباحة في تلك المسئلة ان يختار الاشتغال في هذه المسئلة وبالعكس ثانيهما ان البحث عن الحظر والاباحة راجع الى جواز الانتفاع بالاعيان الخارجية من حيث كونه تصرفا في ملك الله تعالى وسلطانه والبحث عن البرائة والاشتغال راجع الى المنع والترخيص في فعل المكلف من حيث انه فعله وان لم يكن له تعلق بالاعيان الخارجية كالتغني فتامل وقد يقال ان البحث عن مسئلة الحظر والاباحة ناظر الى حكم الاشياء قبل ورود البيان من الشارع والبحث عن البرائة والاشتغال بعد ورود البيان وهذا ظاهر الفساد لان يريد من القبلية والبعدية الزمانية

الا ان يكون المراد ان البحث عن مسئلة الحظر والاباحة انما هو بلحاظ ما يستقل به العقل مع قطع النظر عن ورود البيان من الشارع في حكم الاشياء والبحث عن البراءة والاشتغال انما يكون بعد لحاظ ما ورد من الشارع في حكم الاشياء وعلى كل تقدير لا تلازم بين المسئلتين فضلا عن عينية احدهما للاخرى نعم من قال في مسئلة الحظر والاباحة بالحظر عليه اقامة الدليل على انقلاب الاصل الى البراءة ومن قال في تلك المسئلة بالاباحة فهو في فسحة عن اقامة الدليل على البراءة بل على الطرف اقامة الدليل على الاشتغال فالذي اختار في مسئلة الحظر والاباحة احد الطرفين قد يستغني عن اقامة الدليل على ما يختاره في مسئلة البراءة والاشتغال وقد يكون على الخصم اقامة الدليل على مدعاه وقد لا يستغني ذلك فتدبر جيدا

الامر السابع قد يتوهم انه بعدما كان حكم الشبهة قبل الفحص هو الاحتياط على الاصولي القائل بالبراءة اقامة الدليل على انقلاب حكم الشبهة بعد الفحص الى البراءة والاخباري في فسحة عن ذلك ولكن لا يخفى عليك فساد التوهم فان لزوم الاحتياط في الشبهات قبل الفحص انما يكون بمناط تكون الشبهة فاقدة له بعد الفحص فان استقلال العقل بوجوب الفحص في الشبهات انما يكون لوجهين احدهما ثبوت العلم الاجمالي بوجود تكاليف لزامية فيما بين الشبهات ثانيهما حكم العقل بوجوب اعمال العبد ما تقتضيه وظيفته من السؤال والفحص عن مرادات المولى وعدم الاعتماد على اصالة العدم فان الطريقة المألوفة بين العبيد والموالي العرفية هي ذلك وقد تقدم في بعض المباحث السابقة توضيح ذلك وهذان الوجهان لا يجريان بعد الفحص لانحلال العلم الاجمالي بالفحص واعمال العبد على ما تقتضيه وظيفته فعلى الاخباري ايضا اقامة الدليل على اتحاد حكم الشبهة قبل الفحص وبعد الفحص كما انه على الاصولي اقامة الدليل على البراءة اذا عرفت ذلك فلنشرع فيما يتعلق بالفصل

الاول من المقام

المبحث الاول

الثالث من المباحث

في حكم الشك في التكليف في الشبهة التحريمية لاجل فقدان النص والاقوى انه تجري فيه البراءة وفاقا لقاطبة الاصوليين خلافا لقاطبة الاخباريين وقد استدل على البراءة بالادلة الاربعة اما الكتاب فبآيات منها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها والاستدلال بها مبني على ان يكون المراد من الموصول التكليف ومن الايتاء الوصول والاعلام فيكون المعنى لا يكلف الله نفسا الا بتكليف واصل الى المكلف وفي حال الشك ان لا يكون التكليف واصلا فلا تكليف فيه ولكن المحتملات في الموصول ثلاثة احدها ما ذكر في تقريب الاستدلال ثانيها ان يكون المراد من الموصول المال ومن الايتاء الملك فيكون المعنى لا يكلف الله نفسا بمال الا بما ملكه ثالثها ان يكون المراد من الموصول مطلق الشيء ومن الايتاء الاقدار اي لا يكلف الله نفسا بشيء الا بما اقدرها ومكنها عليه والآية المباركة ليس لها ظهور في الوجه الاول بل يمكن ان يقال بظهورها في الوجه الثالث لظهور الموصول في كونه مفعولا به وعلى الوجه الاول لابد وان يكون الموصول مفعولا مطلقا لانه لا يعقل ان يتعلق التكليف بالتكليف الا على وجه تعلق الفعل بالمفعول المطلق ولا يمكن ان يراد من الموصول الاعم من التكليف والمال والشيء فانه لا جامع بين المفعول به والمفعول المطلق لان نحو تعلق الفعل بالمفعول به يباين نحو تعلقه بالمفعول المطلق نعم ربما يستظهر من استشهاد الامام عليه السلام بالآية المباركة عن السؤال عن تكليف الناس بالمعرفة وجوابه لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها ان المراد من الموصول التكليف لا المال ولا مطلق الشيء فيكون المراد من ايتاء الموصول الاعلام وان كان يمكن ان يقال ان المراد من المعرفة المسؤول عنها المعرفة التفصيلية بصفات الباري

واحوال الحشر والنبوة الخاصة ونحو ذلك لا المعرفة الاجمالية بوجود الباري تعالى فان المعرفة الاجمالية لا يمكن ان يتعلق التكليف بها الا على وجه دائر والمعرفة التفصيلية لا يمكن الا باقدار الله تعالى عليها لانه لا يتمكن العبد من ذلك الا بعناية الله تعالى واقداره هذا ولكن الانصاف انه يمكن ان يراد من الموصول الاعم من التكليف وموضوعه وايتاء كل شيء انما يكون بحسبه فان ايتاء التكليف انما يكون بالوصول والاعلام وايتاء المال انما يكون باعطاء الله تعالى وتمليكه وايتاء الشيء فعلا او تركا انما يكون باقدار الله تعالى عليه فان للايتاء معنى ينطبق على الاعطاء وعلى الاقدار ولا يلزم ان يكون المراد من الموصول الاعم من المفعول به والمفعول المطلق بل يراد منه خصوص المفعول به وتوهم ان المفعول به لابد وان يكون له نحو وجود وتحقق في وعائه قبل ورود الفعل عليه ويكون الفعل موجبا لايجاد وصف على ذات المفعول به التي كانت مفروضة التحقق والوجود كزيد في قولك اضرب زيدا فان زيدا كان موجودا قبل ورود الضرب عليه وعلى ذلك يبتني اشكال الزمخشري في قوله تعالى خلق الله السموات من انه لا يمكن ان تكون السموات مفعولا به لانه لا وجود للسموات قبل ورود الخلق عليها مع ان المشهور جعلوا السموات مفعولا به فعلى هذا لا يمكن ان يتعلق التكليف بالتكليف على نحو تعلق الفعل بالمفعول به لانه ليس للتكليف نحو وجود سابق عن تعلق التكليف به بل وجوده انما يكون بنفس انشاء التكليف لان المفعول المطلق من كيفيات الفعل فلا يمكن وجوده قبله فاسد فان المفعول المطلق النوعي والعددي يصح جعله مفعولا به بنحو من العناية مثلا الوجوب والتحريم وان كان وجودهما بنفس الايجاب والانشاء وليس لهما نحو تحقق في المرتبة السابقة الا انهما باعتبار ما لهما من المعنى الاسم المصدري يصح تعلق التكليف بهما نعم هما بمعنى المصدر لا يصح تعلق التكليف بهما فتأمل وثانيا على فرض ظهور الآية الشريفة في ارادة التكليف من الموصول وارادة الوصول والاعلام من الايتاء فغاية ما تدل عليه الآية المباركة هو ان المؤاخذة والعقوبة لا تحسن الا بعد بعث الرسل وانزال الكتب وتبليغ الاحكام والتكاليف الى العباد وهذا لا ربط له بما نحن فيه من الشك في التكليف بعد البعث والانزال والتبليغ وعروض اختفاء التكليف لبعض الموجبات التي لا دخل للشارع فيها فالآية المباركة لا تدل على البراءة بل مفادها مفاد قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد قيل ان هذه الآية اظهر الآيات التي استدل بها للبراءة واستخبر بان مفادها اجنبي عن البراءة فان مفادها الاخبار بنفي التعذيب قبل اتمام الحجة كما هو حال الامم السابقة ولا دلالة لها على حكم مشتبه الحكم من حيث انه مشتبه فهي اجنبية عما نحن فيه كما ان مفادها اجنبي عما زعمه الاخباريون من دلالتها على نفي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بتقريب ان الملازمة تقتضي ثبوت العذاب عند استقلال العقل بقبح شيء ولو مع عدم بعث الرسل والآية تنفي العذاب مع عدم بعث الرسل فلا ملازمة بين حكم العقل والعذاب ويلزمه عدم الملازمة بين حكمه وحكم الشرع والا لما احتاج التعذيب الى بعث الرسل واستخبر بان الرسول في الآية الشريفة كناية عن الحجة فيعم الرسول الباطني والرسول الظاهري وقد قيل في رد مقالة الاخباريين ان اقصى ما دل عليه الآية المباركة هو نفي فعلية التعذيب قبل بعث الرسل والملازمة المدعاة انما هي بين حكم العقل واستحقاق العقوبة ونفي فعلية العذاب لا يقتضي نفي الملازمة فانه من الممكن ان يكون الشارع قد حكم بحرمة ما استقل بقبحه العقل وكانت مخالفة الحكم الشرعي تقتضي استحقاق العقوبة ولكن الشارع تفضل بالعفو واخبر به كما تفضل بالعفو عن نية السيئة وكما تفضل بالعفو عن الصغائر عند الاجتناب عن الكبائر وكما تفضل بالعفو عن الظهار مع حرمته على ما قيل ولا يخفى

مافيه اما اولاً فلان الاستدلال بالآية المباركة على البرائة لا يجتمع مع القول بان مفادها نفي فعلية التعذيب لا استحقاقه لان النزاع في البرائة انما هو في استحقاق العقاب على ارتكاب الشبهة وعدم استحقاقه لا في فعلية العقاب فالاستدلال بها على البرائة يتوقف على ان يكون المراد من نفي العذاب نفي الاستحقاق وذلك ينافي رد مقالة الاخباريين المنكرين للملازمة بما تقدم من ان المراد من نفي العذاب نفي الفعلية لا الاستحقاق والى ذلك ينظر كلام المحقق القمي قده حيث قال ان من جمع في الآية بين الاستدلال بها على البرائة وبين رد الاخباريين لاثبات الملازمة يكون قد جمع بين النقيضين واما ثانياً فلان الحرمة الشرعية مع اخبار الشارع بنفي التعذيب والتفضل بالعفو لا يجتمعان لانه يلزم ان يحمل الشارع العباد على التجري بفعل الحرام فان الاخبار بالعفو يوجب اقدامهم على فعل الحرام المعفو عنه فيلزم لغوية جعل الحرمة نعم لا مانع من الاخبار بالعفو بالنسبة الى المعصية التي لا يكون الاخبار به موجباً للتجري واقدام العباد عليها كالاخبار بالعفو عن نية السيئة فان المخبر به هو العفو عن نية السيئة المجردة عن تعقبها بالسيئة ولا يمكن للعبد التجري على ذلك فان القصد والتجري على النية المجردة لا يعقل اذ لا يتحقق العزم على العزم المجرد وكالاخبار بالعفو عن الصغائر عند الاجتناب عن الكبائر فان المخبر به هو العفو عن الصغائر اذا كان العبد مجتنباً عن الكبائر مادام العمر وفي تمام ازمنة حيوته ولا يمكن بحسب العادة ان يعتقد الشخص انه يجتنب عن الكبائر في مدة حيوته حتى يتحقق منه التجري والاقدام على الصغائر اعتماداً على العفو عنها لانه يعلم لنفسه ان العفو عنها مشروط بعدم ارتكاب الكبيرة ابداً مادام العمر فلا يمكن ان يكون الاخبار بالعفو موجباً للتجرية واما العفو عن الظهار فلم يثبت وان قيل به وآية الظهار لا تدل على ذلك ولو ثبت العفو عنه فلا بد من القول بعدم حرمته ثم انه قد استدل للبرائة بآيات اخر لا دلالة لها على ذلك فالاولى عطف عنان الكلام الى بيان الاخبار التي استدل بها للبرائة اظهرها وعمدتها حديث الرفع وهو قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة اشياء الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه والطيرة والحسد والوسوسة في الخلق واشتهار الحديث بين الاصحاب واعتمادهم عليه يغني عن التكلم في سنده مع انه من الصحاح فالمهم بيان فقه الحديث وما يستفاد منه وذلك يتم برسم امور

الاول لا يصح استعمال الرفع وكذا الدفع الا بعد تحقق مقتضي الوجود بحيث لو لم يرد الرفع او الدفع على الشيء لكان موجوداً في وعائه المناسب له سواء كان وعاء العين والتكوين او وعاء الاعتبار والتشريع لوضوح ان كلاً من الرفع والدفع لا يرد على ما يكون معدوماً في حد ذاته لا وجود له ولا اقتضاء الوجود فالعناية المصححة لاستعمال كلمة الرفع والدفع انما هي بعد فرض ثبوت مقتضي الوجود وهذا المقدار مما لا بد منه في صحة استعمالهما وبعد ذلك يفترق الرفع عن الدفع فان استعمال الرفع انما يكون غالباً في المورد الذي فرض وجوده في الزمان السابق او في المرتبة السابقة على ورود الرفع والدفع يستعمل غالباً في المورد الذي فرض ثبوت المقتضي لوجود الشيء قبل اشتغاله بصفحة الوجود في الوعاء المناسب له فيكون الرفع مانعاً عن استمرار الوجود والدفع مانعاً عن تأثير المقتضي للوجود ولكن هذا المقدار من الفرق لا يمنع عن صحة استعمال الرفع بدل الدفع على وجه الحقيقة بلا تصرف وعناية فان الرفع في الحقيقة يمنع ويدفع المقتضي عن التأثير في الزمان اللاحق او المرتبة اللاحقة لان بقاء الشيء كحدوثه يحتاج الى علة البقاء وافاضة الوجود عليه من المبدأ الفياض في كل آن فالرفع في مرتبة وروده على الشيء انما يكون دفعاً حقيقة باعتبار علة البقاء وان كان رفعاً باعتبار

الوجود السابق فاستعمال الرفع في مقام الدفع لا يحتاج الى علاقة المجاز بل لا يحتاج الى عناية اصلاً بل لا يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ لان غلبة استعمال الرفع فيما يكون له وجود سابق لا يقتضي ظهوره في ذلك ومما ذكرنا من معنى الرفع والدفع يظهر انه لا مانع من حمل الرفع في الحديث المبارك بمعنى الدفع في جميع الاشياء التسعة المرفوعة ولا يلزم من ذلك مجاز في الكلمة ولا في الاسناد اما عدم المجاز في الاسناد فلما سيأتي من ان اسناد الرفع الى المذكورات يكون على وجه الحقيقة بلا تقدير واضمار واما في الكلمة فلما عرفت من ان حقيقة الرفع هي الدفع فيكون المراد من رفع التسعة دفع المقتضي عن تأثيره في جعل الحكم وتشريعه في الموارد التسعة غاية الامر في الثلثة الاخيرة وهي الحسد والطيرة والوسوسة في الخلق يكون المراد دفع المقتضي عن تأثيره في اصل تشريع الحكم وجعله فيها مع ثبوت المقتضي له منة على العباد وتوسعة عليهم وسيأتي بيان المراد من الحكم الذي كان له اقتضاء الجعل والتشريع في الحسد واخويه وفي غير ما لا يعلمون من الخمسة الاخر وهي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اضطروا اليه يكون المراد دفع تأثير المقتضي عن شمول الحكم واطلاقه لحال النسيان والاضطرار والاكراه والخطأ وما لا يطاق فتكون نتيجة الدفع تخصيص الحكم بما عدا هذه الموارد وسيأتي ان التخصيص في ذلك يكون من التخصيص الواقعي وليس من التخصيص الظاهري وفي ما لا يعلمون يكون المراد دفع مقتضيات الاحكام الواقعية عن تأثيرها في ايجاب الاحتياط مع ان ملاكاتها كانت تقتضي ايجاب الاحتياط ويظهر من الشيخ قده ان الدفع من اول الامر ورد على ايجاب الاحتياط لا انه ورد على مقتضيات الاحكام الواقعية من حيث تأثيرها في ايجاب الاحتياط قال قده وح فنقول معنى رفع اثر التحريم فيما لا يعلمون عدم ايجاب الاحتياط والتحفظ فيه الخ ولا يخفى ما فيه من المسامحة فان المراد من الموصول في قوله صلى الله عليه وآله رفع ما لا يعلمون نفس الاحكام الواقعية لانها هي المجهولة وما اريد من الموصول هو المرفوع فلا بد ان يرد الرفع على الحكم الواقعي وان كانت نتيجة رفعه عدم ايجاب الاحتياط لانه لا يمكن رفعه حقيقة عن موطنه وهو عالم التشريع والا يلزم اختصاص الاحكام الواقعية بالعالمين بها وهو ينافي ما عليه اصول المخطئة فورود الرفع على الاحكام الواقعية على وجه ينتج عدم ايجاب الاحتياط لا يمكن الا بان يراد دفع الاحكام الواقعية عن تأثير مقتضياتها في ايجاب الاحتياط وتكون النتيجة الترخيص الظاهري في ارتكاب الشبهة والاقتحام فيها وتوضيح ذلك هو ان ادلة الاحكام لما كانت قاصرة لان تتكفل بيان وجود الاحكام في زمان الشك فيها كما ان نفس الجعل والتشريع الاول للاحكام لا يمكن ان يتكفل لحال الشك فيها فلا بد من جعل ثانوي يكون هو المتكفل لبيان صورة العمل في الحكم من ثبوته وعدم ثبوته فيكون هذا الجعل الثانوي متمماً للجعل الاولي ليس له ملاك يخصه نظير ما دل على اعتبار قصد التقرب في العبادات حيث ان الامر الاولي لا يمكن ان يتكفل ببيان اعتبار ذلك بل لا بد من جعل ثانوي يتكفل بيان ذلك ويكون من متممات الجعل الاولي وقد تقدم في بعض المباحث السابقة انه في كثير من الموارد نحتاج الى متمم الجعل بجعل ثانوي والحكم الذي يتكفله الجعل الثانوي يختلف فقد يكون حكماً واقعياً باضافة قيد في المأمور به الواقعي مثل ما دل على اعتبار قصد التقرب ومثل ما دل على اعتبار غسل المستحاضة قبل الفجر وقد يكون حكماً طريقياً مثل ما دل على وجوب السير للحج قبل الموسم وقد يكون حكماً ظاهرياً وهو ما اذا اخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوعه فان الحكم المجعول في ظرف الشك في الحكم الواقعي لا يمكن ان يكون حكماً واقعياً بل لا بد

ان يكون حكما ظاهريا على خلافه ثم انه قد يكون مفاده وضع الحكم الواقعي في موطن الشك بجعل ايجاب الاحتياط وقد يكون مفاده رفع الحكم الواقعي بلسان الحل والترخيص كقوله كل شيء لك حلال او بلسان الرفع كقوله رفع عن امتي تسعة اشياء ومنها ما لا يعلمون وهذا الاختلاف ناش عن اختلاف ملاكات الاحكام الواقعية ومناطاتها فقد يكون الملاك بمرتبة من الاهمية في نظر الشارع يقتضي جعل ايجاب الاحتياط في طرف الشك تحرزا عن الوقوع في مخالفة الواقع وقد لا يكون الملاك بتلك المثابة من الاهمية فللشارع الترخيص في ارتكاب الشبهة منة على العباد وتوسعة عليهم لانه كان له التضييق عليهم بالزامهم على حفظ الملاكات باي مرتبة كانت على اي وجه اتفق ولو بالاحتياط مطلقا في جميع موارد الشك ولكن الملة السهلة السمحة اقتضت عدم ايجاب الاحتياط ورفع تأثير المقتضيات والملاكات عن اقتضائها ايجاب الاحتياط ولازم ذلك عدم المؤاخذة على الاقتحام في الشبهة لو صادف كونه مخالفا للواقع واتفق كون الشبهة من المحرمات الواقعية وبذلك تمتاز البراءة الشرعية عن البراءة العقلية فان البراءة العقلية عبارة عن قبح المؤاخذة بلا بيان فالحكم العقلي من اول الامر متوجه على المؤاخذة واستحقاق العقوبة لان استحقاق المؤاخذة والعقوبة من المدركات العقلية ليس من وظيفة الشارع وضعه ورفعه الا بوضع ما يكون منشأ له او رفعه كما انه ليس من وظيفة العقل الحكم بجواز الاقتحام في الشبهة والترخيص في ارتكابها لان ذلك من وظيفة الشارع نعم لازم حكم العقل بقبح المؤاخذة بلا بيان هو الترخيص في الارتكاب كما ان لازم حكم الشارع بالترخيص هو عدم المؤاخذة في الاقتحام فالبراءة الشرعية من اول الامر متوجهة على جواز الارتكاب عكس البراءة العقلية فتحصل مما ذكرنا ان الرفع في الحديث المبارك بمعنى الدفع في جميع الاشياء التسعة ولا يلزم من ذلك تجوز ولا حمل اللفظ على خلاف ما يقتضيه ظاهره وان ابيت عن ذلك وجمدت على ما ينسبق الى الذهن في بادي الامر من ان العناية المصححة لورود الرفع على الشيء انما هي باعتبار وجوده السابق ولا يكفي مجرد ثبوت مقتضي الوجود فيمكن الالتزام بذلك ايضا لوجود العناية المصححة لورود الرفع في جميع الامور التسعة المذكورة في الحديث اما في غير ما لا يعلمون من الثمانية الاخر فواضح فان الرفع قد اسند فيها الى ما هو ثابت خارجا من وجود الخطأ والنسيان والاضطرار وغير ذلك خارجا فالرفع قد ورد على ما هو موجود في الخارج ولا منافاة بين ورود الرفع على المذكورات وبين بقائها على ما كانت عليه بعد ورود الرفع عليها لان الرفع التشريعي لا ينافي الثبوت التكويني كما لا ينافي وجود الضرر خارجا مع نفيه تشريعا وسيأتي معنى الرفع التشريعي في المذكورات واما فيما لا يعلمون فقد يقال انه لا يمكن ان يكون الرفع فيه بمعناه فان المراد من الموصول نفس الحكم الشرعي فان كان الحكم في مورد الشك ثابتا فلا يتصور رفعه الا على سبيل النسخ وان لم يكن ثابتا فلا يصح اسناد الرفع اليه لعدم سبق الوجود فلا بد من جعل الرفع في قوله رفع ما لا يعلمون بمعنى الدفع هذا ولكن يمكن ثبوت العناية المصححة لاسناد الرفع الى الحكم من دون ان يلزم النسخ او التصويب اما في الشبهات الموضوعية فواضح فانه في مورد الشك في خمرية الشيء يصح ان يقال رفع الحكم بالحرمة عن المشكوك بلحاظ ان حرمة شرب الخمر قد ثبتت في الشريعة فيصح ان يقال رفعت حرمة شرب الخمر عن هذا المشتبه واما في الشبهات الحكمية فيمكن ايضا فرض وجود العناية المصححة لاستعمال الرفع ثم ولكن هذا كله اتعاب للنفس وتبعيد للمسافة بلا ملزم فان استعمال الرفع بمعنى الدفع ليس بعزيز الوجود بل قد عرفت ان الرفع حقيقة هو الدفع فيستقيم معنى الحديث المبارك بلا تصرف وتأويل **الامر الثاني** قيل ان دلالة الاقتضاء تقتضي

تقديرا في الكلام لشهادة الوجدان والعيان على وجود الخطأ والنسيان في الخارج وكذا غير الخطأ والنسيان مما ذكر في الحديث الشريف فلا بد ان يكون المرفوع امرا آخر مقدرا صونا للكلام الحكيم عن الكذب واللغوية وقد وقع البحث والكلام في تعيين ما هو المقدر فقيل ان المقدر هو المؤاخذة والعقوبة وقيل انه عموم الآثار وقيل انه اظهر الآثار بالنسبة الى كل واحد من التسعة والتحقيق انه لا حاجة الى التقدير فان التقدير انما يحتاج اليه اذا توقف تصحيح الكلام عليه كما اذا كان الكلام اخبارا عن امر خارجي او كان الرفع رفعا تكوينيا فلا بد في تصحيح الكلام من تقدير امر يخرجه عن الكذب واما اذا كان الرفع رفعا تشريعيا فالكلام يصح بلا تقدير فان الرفع التشريعي كالنفي التشريعي ليس اخبارا عن امر واقع بل انشاء لحكم يكون وجوده التشريعي بنفس الرفع والنفي كقوله لا ضرر ولا ضرار وكقوله لا شك لكثير الشك ونحو ذلك مما يكون متكفلا لنفي امر ثابت في الخارج وبالجملة ما ورد في الاخبار مما سبق في هذا المساق سواء كان بلسان الرفع او الدفع او النفي انما يكون في مقام تشريع الاحكام وانشائها لا في مقام الاخبار عن رفع المذكورات ونفيها حتى يحتاج الى التقدير وسيأتي معنى الرفع التشريعي ونتيجته والغرض في المقام مجرد بيان ان دلالة الاقتضاء لا تقتضي تقديرا في الكلام حتى يبحث عما هو المقدر ولا اقول ان الرفع التشريعي يتعلق بنفس المذكورات فان المذكورات في الحديث غير ما لا يعلمون لا تقبل الرفع التشريعي لانها من الامور التكوينية الخارجية بل رفع المذكورات تشريعا انما يكون برفع آثارها الشرعية على ما سيأتي بيانه ولكن ذلك لا ربط له بدلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية والكذب بل ذلك لاجل ان رفع المذكورات في عالم التشريع هو رفع ما يترتب عليها من الآثار والاحكام الشرعية كما ان معنى نفي الضرر هو نفي الاحكام الضررية فتدبر جيدا **الامر الثالث** قيل ان وحدة السياق تقتضي ان يكون المراد من الموصول فيما لا يعلمون الموضوع المشتبه لان المراد من الموصول فيما استكرهوا وما اضطروا وما لا يطيقون هو الفعل الذي استكرهوا عليه او اضطروا اليه او لا يطيقونه فان هذه العناوين لا تعرض الاحكام الشرعية بل انما تعرض الافعال الخارجية ومقتضى وحدة السياق ان يكون المراد من الموصول فيما لا يعلمون ايضا الفعل الذي اشتبه عنوانه كالشرب الذي اشتبه كونه شرب التتن او شرب الخمر فيختص الحديث المبارك بالشبهات الموضوعية ولا يعم الشبهات الحكمية مضافا الى انه لا جامع بين الشبهات الموضوعية والشبهات الحكمية بحيث يمكن ان يراد من الموصول معنى يعمهما فان المرفوع في الشبهات الحكمية انما هو نفس متعلق الجهل وما لا يعلمون هو الحكم الشرعي فاسناد الرفع الى الموصول يكون من قبيل الاسناد الى ما هو له لان الموصول الذي تعلق الجهل به بنفسه قابل للوضع والرفع الشرعي واما الشبهات الموضوعية فالذي يتعلق الجهل به فيها اولا وبالذات انما هو الموضوع الخارجي وبالتبع يتعلق بالحكم الشرعي والموضوع الخارجي بنفسه غير قابل للوضع والرفع الشرعي بل اسناد الرفع اليه يكون من قبيل الاسناد الى غير ما هو له فمع قطع النظر عن وحدة السياق كان الاولى اختصاص الحديث بالشبهات الحكمية الا ان وحدة السياق تقتضي اختصاصه بالشبهات الموضوعية هذا ولكن لا يخفى عليك ما في هذا الكلام من الضعف فان المرفوع في جميع الاشياء التسعة انما هو الحكم الشرعي واضافة الرفع في غير ما لا يعلمون الى الافعال الخارجية انما هو لاجل ان الاكراه والاضطرار ونحو ذلك انما يعرض الافعال لا الاحكام كما ذكر والا فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعي كما ان المرفوع فيما لا يعلمون ايضا هو الحكم الشرعي وهو المراد من الموصول

والجامع بين الشبهات الحكمية والموضوعية ومجرد اختلاف منشأ الجهل وانه في الشبهات الحكمية انما يكون باجمال النص او فقده او تعارض النصين وفي الشبهات الموضوعية يكون المنشأ اختلاط الامور الخارجية لا يقتضي الاختلاف فيما اسند الرفع اليه فان الرفع قد اسند الى عنوان ما لا يعلم ولمكان ان الرفع التشريعي لابد وان يرد على ما يكون قابلا للوضع والرفع الشرعي فالمرفوع انما يكون هو الحكم الشرعي سواء في ذلك الشبهات الحكمية والموضوعية فكما ان قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك يعم كلا الشبهتين بجامع واحد كذلك قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة اشياء فتدبر

الامر الرابع قد عرفت ان نتيجة الرفع فيما لا يعلمون انه بمعنى رفع مقتضيات الاحكام في تأثيرها الايجاب الاحتياط من دون ان يمس الرفع نفس كرامة الحكم الواقعي بوجه من الوجوه من حيث الوجود والفعلية فلا نسخ ولا تصويب ولا صرف واما النتيجة في غير ما لا يعلمون فبالنسبة الى رفع الحسد والطيرة والوسوسة في الخلق يتجه البحث عنه واما بالنسبة الى الخمسة الاخر من الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما اضطروا اليه وما لا يطيقون فنتيجة الرفع فيها تخصيص الاحكام الواقعية المترتبة على موضوعاتها المقدرة وجودها بما عدا عروض هذه الطوارئ بيان ذلك هو ان مقتضى عموم ادلة الاحكام الواقعية عدم دخل الخطأ والنسيان وغير ذلك من الطوارئ والحالات في ترتبها على موضوعاتها فان مقتضى عموم قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة هو ثبوت القطع والجلد على من اكره على السرقة والزنا او اضطر اليهما ومقتضى الجمع بين تلك الادلة وقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطأ والنسيان الخ هو اختصاص الاحكام بغير صورة عروض ذلك فلا قطع ولا جلد على من اكره على السرقة والزنا وقد عرفت ان الرفع في الحديث المبارك بمعنى الدفع فيكون حاصل المعنى هو ان مقتضيات الاحكام الواقعية وان كانت تقتضي ترتب الاحكام على موضوعاتها مطلقا من غير دخل للخطأ والنسيان في ذلك الا ان الشارع دفع تلك المقتضيات عن تأثيرها في ترتب الحكم على الموضوع الذي عرض عليه الخطأ والنسيان والاكراه ونحو ذلك فلا حكم مع عروض هذه الحالات فتكون النتيجة تخصيص الاحكام الواقعية بالموارد التي لم تطرأ عليها هذه الطوارئ والذي يدل على ان مقتضيات الاحكام الواقعية كانت تقتضي ترتب الاحكام على موضوعاتها مطلقا من غير دخل للاكراه ونحوه في ذلك هو ان سياق حديث الرفع يقتضي كون الرفع للامتنان والتوسعة على العباد فلولا ثبوت المقتضي في الموارد التي طرأ عليها هذه الطوارئ والحالات لم يكن موقع للامتنان كما لا يخفى ودعوى ان النسبة بين كل واحد من ادلة الاحكام مع كل واحد من العناوين الخمسة العموم والخصوص من وجه فان ما دل على وجوب الجلد في الزنا وان كان يعم صورة الاكراه عليه وعدمه الا انه يختص بخصوص الزنا كما ان ما دل على رفع الاكراه وان كان يختص بالاكراه الا انه يعم الاكراه على الزنا وغيره فلا وجه لتقديم ما دل على رفع الاكراه على ما دل على وجوب الجلد على الزاني فاسدة فان حديث الرفع يكون حاكما على ادلة الاحكام فلا تلاحظ النسبة بينهما كما لا تلاحظ النسبة بين ادلة الاحكام وبين ما دل على نفي الضرر والعسر والحرج بل ودليل رفع الاضطرار والاكراه ونحو ذلك سوى ان الحكومة في ادلة نفي الضرر والعسر والحرج انما تكون باعتبار عقد الحمل حيث ان الضرر والعسر والحرج من العناوين الطارئة على نفس الاحكام فان الحكم قد يكون ضرريا او حرجيا وقد لا يكون كما اوضحنا بما لا مزيد عليه في محله وفي دليل رفع الاكراه والاضطرار

وغير ذلك انما تكون باعتبار عقد الوضع فانه لا يمكن طرو الاكراه والاضطرار والخطأ والنسيان على نفس الاحكام بل انما تعرض موضوعاتها ومتعلقاتها فحديث الرفع يوجب تضييق دائرة موضوعات الاحكام نظير قوله عليه السلام لا شك لكثير الشك ولا سهو مع حفظ الامام ونحو ذلك مما يكون احد الدليلين متكفلا لما اريد من عقد وضع الآخر وسيأتي في محله انه لا تلاحظ النسبة بين دليل الحاكم والمحكوم ولا قوة الظهور وضعفه بل دليل الحاكم يقدم على دليل المحكوم وان كانت النسبة بينهما العموم من وجه وكان دليل المحكوم في المقام اظهر من دليل الحاكم ونتيجة كل حكومة هي التخصيص فلا ينبغي التأمل في حكومة حديث الرفع على ادلة الاحكام وتكون النتيجة تخصيص الاحكام بما عدا عروض العناوين الخمسة على موضوعات الاحكام ومتعلقاتها فتأمل جيدا

الامر الخامس في بيان عموم النتيجة وان المرفوع في هذه الموارد هل هو جميع الآثار والاحكام المترتبة على الموضوعات او بعض الآثار وهو من اهم الامور التي ينبغي البحث عنها في حديث الرفع وقبل بيان ذلك ينبغي التنبيه على امرين الاول انه يعتبر في التمسك بحديث الرفع امور الاول ان يكون الاثر الذي يراد رفعه من الآثار الشرعية التي امر وضعها ورفعها بيد الشارع لا من الآثار العقلية التي ليس امر وضعها ورفعها بيد الشارع الثاني ان يكون في رفعه منة وتوسعة على العباد فالاثر الذي يلزم من رفعه التضييق عليهم لا يندرج في عموم الحديث الثالث ان يكون الاثر مجعولا اولا مترتبا على الموضوع لا بشرط عن طرو العناوين المذكورة في الحديث اي لم يعتبر في موضوع الاثر عنوان الخطأ والنسيان ونحو ذلك والا لم يكن مرفوعا بحديث الرفع فان عنوان الموضوع يقتضي وضع الاثر لا رفعه فلو فرض انه قد اخذ في موضوع بعض الآثار عنوان خصوص الاكراه او خصوص الاضطرار او غير ذلك من احد العناوين الخمسة كان ذلك الاثر خارجا عن عموم حديث الرفع فهذه الامور الثلاثة مما لابد منها في صحة التمسك بحديث الرفع والسر في اعتبارها واضح الثاني ان الرفع التشريعي للشيء عبارة عن خلو صفحة التشريع عنه وان كان صفحة التكوين مشغولة به لعدم المنافاة بين الرفع التشريعي والثبوت التكويني من غير فرق بين تعلق الرفع بالحكم الشرعي ابتداء او بالموضوع الخارجي اذا كان الموضوع ذا حكم شرعي فان رفع الموضوع في عالم التشريع عبارة عن رفع حكمه لا بتقدير في الكلام بل معنى رفع الموضوع شرعا هو ذلك فمفاد قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطأ والنسيان بحسب ما يقتضيه ظاهر اللفظ اولا هو رفع نفس الخطأ والنسيان وتنزيل الصنفين منزلة العدم فكانه لم يقع الخطأ والنسيان خارجا ومعنى عدم وقوع الخطأ والنسيان هو ان الفعل الصادر على احد الوجهين كان لم يصدر على هذا الوجه وهذا المعنى بظاهره فاسد فانه يلزم على هذا ترتيب آثار العمد على الفعل الصادر عن خطأ او نسيان وذلك ينافي الامتنان والتوسعة فلابد وان يكون المراد من رفع الخطأ والنسيان رفع الفعل الصادر عن ذلك بمعنى جعل الفعل كالعدم وكانه لم يصدر عن الشخص ولم يقع لا ان الفعل وقع وحيثية صدوره عن خطأ او نسيان لم يكن ليلزم ترتيب آثار الصادر عن عمد عليه حتى ينافي الامتنان بل لابد من ان يكون مفاد رفع الخطأ والنسيان رفع اصل الفعل الواقع عن نسيان او خطأ فيتوافق مفاد رفع الخطأ والنسيان مع مفاد رفع ما استكرهوا عليه وما اضطروا اليه وما لا يطيقون فان المرفوع في هذه الامور الثلاثة هو الفعل الذي وقع عن اكراه او عن اضطرار اليه او ما لا طاقة عليه لا رفع صفة الاكراه والاضطرار

ومقتضى وحدة السياق والمقام هو ان يكون المرفوع في الخطأ والنسيان ذلك وقد عرفت ان رفع الفعل تشريعا انما يكون بلحاظ رفع الآثار
والأحكام فينفع الكلام ح في ان المرفوع عموم الآثار او بعضها **فنقول** الاحكام المترتبة على افعال العباد اما ان تكون وضعية كما في باب
العقود والايقاعات والطهارة والنجاسة وامثال ذلك واما ان تكون تكليفية وهي اما ان تكون مترتبة على الفعل بلحاظ صرف الوجود بحيث
لا يكون لوجوده الثاني ذلك الاثر واما ان تكون مترتبة عليه بلحاظ مطلق الوجود بحيث كلما وجد الفعل كان الأثر مترتبا عليه ثم ان موضوع
الحكم والاثر اما ان يكون هو الفعل الصادر عن الفاعل بمعنى ان الفاعل يكون هو المخاطب بالحكم كحرمة شرب الخمر حيث ان خطاب الاثر
متوجه الى شخص الشارب واما ان يكون الفعل الصادر عن الفاعل علة لتوجه حكم الى غير الفاعل كوجوب اقامة الحد على من شرب الخمر
حيث ان شرب الخمر من شخص يكون علة لتوجه خطاب اقامة الحد الى الحاكم المقيم للحد فهذه جملة الاحكام والآثار المترتبة على افعال العباد
فان كان الحكم من الاحكام التكليفية وكان مترتبا على الفعل بلحاظ مطلق الوجود وكان الفاعل هو المخاطب بالحكم فلا اشكال في سقوط
الحكم اذا صدر الفعل عن اكراه او اضطرار او نسيان او خطأ فان نتيجة رفع الفعل الصادر على هذا الوجه في عالم التشريع هو ذلك فمن
شرب الخمر عن اكراه او اضطرار لم يكن فعله حراما شرعا ولا يخرج بذلك عن العدالة لو كان واجدا لها قبل الشرب لان الشرب عن اكراه
كالعدم والحكم تابع لموضوعه فرفع الموضوع يقتضي رفع الحكم فلا حرمة وهو واضح وان كان الاثر مترتبا على الفعل بلحاظ صرف الوجود
فان اكره المكلف على الفعل او اضطر اليه فهذا يختلف حسب اختلاف الآثار فقد يكون الاثر من الآثار التي لا تقتضي المنة رفعه كمن نذر
ان يكرم عالما فاكره على الاكرام او اضطر اليه فانه لا يصح ان يكون الاكرام المكره عليه مشمولا لحديث الرفع لان فرض الاكرام كالعدم
وجعله كان لم يكن يقتضي عدم تحقق الامتثال ووجوب الاكرام عليه ثانيا وذلك ينافي الامتنان وقد يكون الاثر من الآثار التي تقتضي
المنة رفعه كما لو نذر المكلف ان لا يكرم شخصا خاصا او لا يشرب ماء الدجلة فاكره على الاكرام او الشرب فان رفع ما يترتب على الاكرام
والشرب من الحنث والكفارة يوافق المنة فيصح ان يقال ان الاكرام كلا اكرام وجعله كالعدم لرفع ما يترتب عليه من الحنث والكفارة
وان اكره المكلف على الترك او اضطر اليه او نسي الفعل ففي شمول حديث الرفع لذلك اشكال مثلا لو نذر ان يشرب من ماء الدجلة فاكره
على العدم او اضطر اليه او نسي ان يشرب فمقتضى القاعدة وجوب الكفارة عليه لو لم تكن ادلة وجوب الكفارة مختصة بصورة تعمد الحنث و
مخالفة النذر عن ارادة والتفات فان شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود لان تنزيل المعدوم منزلة
الموجود انما يكون وضعا لا رفعا والمفروض ان المكلف قد ترك الفعل عن اكراه او نسيان فلم يصدر منه امر وجودي قابل للرفع ولا يمكن
ان يكون عدم الشرب في المثال مرفوعا وجعله كالشرب حتى يقال انه لم يتحقق مخالفة النذر فلا حنث ولا كفارة والحاصل انه فرق بين
الوضع والرفع فان الوضع يتوجه على المعدوم فيجعله موجودا ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع والرفع يتوجه على الموجود فيجعله
معدوما ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع كالفعل الصادر من المكلف عن نسيان او اكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كان لم يصدر
فلا يترتب عليه آثار الوجود ان كان ذلك موافقا للتوسعة والامتنان واما الفعل الذي لم يصدر من المكلف وكان تاركا له عن نسيان

او اكراه فلا محل للرفع فيه لان رفع المعدوم لا يمكن الا بالوضع والجعل وحديث الرفع لا يتكفل الوضع بل مفاده الرفع ومن هنا يظهر انه لا
يمكن تصحيح العبادة الفاقدة لبعض الاجزاء والشرائط لنسيان او اكراه ونحو ذلك بحديث الرفع فانه لا محل لورود الرفع على السورة المنسية في
الصلوة مثلا لخلو صفحة الوجود عنها مضافا الى ان الاثر المترتب على السورة ليس هو الا الاجزاء وصحة العبادة ومع الغض عن ان الاجزاء
والصحة ليست من الآثار الشرعية التي تقبل الوضع والرفع لا يمكن ان يكون رفع السورة بلحاظ رفع اثر الاجزاء والصحة فان ذلك يقتضي عدم
الاجزاء وفساد العبادة وهذا ينافي الامتنان وينتج عكس المقصود فان المقصود من التمسك بحديث الرفع تصحيح العبادة لا افسادها فنفس الجزء او
الشرط المنسي موضوعا واثرا لا يشمله حديث الرفع ولا يمكن التشبث به لتصحيح العبادة واما بالنسبة الى المركب الفاقد للجزء او الشرط المنسي فهو
وان كان امرا وجوديا قابلا لتوجه الرفع اليه الا انه اولا ليس هو المنسي او المكره عليه ليتوجه الرفع اليه وثانيا لا فائدة في رفعه لان رفع المركب
الفاقد للجزء او الشرط لا يثبت المركب الواجد له فان ذلك يكون وضعا لا رفعا وليس للمركب الفاقد للجزء او الشرط اثر يصح رفع المركب بلحاظه فان
الصلوة بلا سورة مثلا لا يترتب عليها اثر الا الفساد وعدم الاجزاء وهو غير قابل للرفع الشرعي ومن ذلك يظهر فساد ما قيل من ان المرفوع في
حال النسيان انما هو جزئية المنسي للمركب وما اشكل عليه من ان الجزئية لا تقبل الجعل فلا تقبل الرفع وما اجيب عن ذلك من ان الجزئية
مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها فتقبل الرفع برفع منشأ الانتزاع فان ذلك كله خروج عن مفروض الكلام ولا ربط له بالمقام لان جزئية
الجزء لم تكن منسية والا كان ذلك من نسيان الحكم ومحل الكلام انما هو نسيان الموضوع ونسيان قراءة السورة مثلا فلم يتعلق النسيان
بالجزئية حتى يستشكل بان الجزئية غير مجعولة فيجاب بانها مجعولة بجعل منشأ الانتزاع والحاصل ان الاشكال في شمول حديث الرفع
للجزء المنسي ليس من جهة عدم قابلية الجزء للرفع الشرعي اذ لا اشكال في انه عند الشك في جزئية شيء للمركب او شرطيته يجري فيه البرائة الشرعية
ويندرج في قوله ص رفع ما لا يعلمون بل الاشكال انما هو من جهة انه عند ترك الجزء نسيانا مع العلم والالتفات بجزئيته ليس في البين
ما يرد الرفع الشرعي عليه من حيث الموضوع والاثر ولا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة للجزء او الشرط بمثل حديث الرفع بل لا بد من التماس دليل آخر
على الصحة وهو في الصلوة قوله ع لا تعاد الصلوة الا من خمس وعلى ذلك يبتني جملة من القواعد التي تسالم عليها الاصحاب في باب الخلل الواقع
في الصلوة من جملتها انه لو كان المنسي من الاركان فما لم يدخل المصلي في ركن آخر يجب عليه العود لتدارك الركن المنسي ومع الدخول في ركن
آخر تبطل الصلوة بخلاف ما اذا كان المنسي من غير الاركان فانه لا تبطل الصلوة بنسيانه وان دخل في ركن آخر بل ان كان الجزء من الاجزاء التي يجب
قضاؤها بعد الصلوة يقضيه والا فلا شيء عليه الا سجدتا السهو ونحو ذلك من الفروع والقواعد التي تستفاد من حديث لا تعاد وقد استقصينا
الكلام فيها في رسالة الخلل ولو كان المدرك في صحة الصلوة الفاقدة للجزء او الشرط نسيانا حديث الرفع كان اللازم صحة الصلوة بمجرد نسيان
الجزء او الشرط مطلقا من غير فرق بين الاركان وغيرها فانه لا يمكن استفادة التفصيل من حديث الرفع ويؤيد ذلك انه لم يعهد من الفقهاء التمسك
بحديث الرفع لصحة الصلوة وغيرها من سائر المركبات هذا اذا كان النسيان مستوعبا في تمام الوقت المضروب للمركب واما في النسيان الغير المستوعب
فالامر فيه اوضح فانه لا يصدق نسيان المأمور به عند نسيان الجزء في جزء من الوقت مع التذكر في بقية الوقت لان المأمور به هو الفرد الكلي

الواجد لجميع الأجزاء والشرائط ولو في جزء من الوقت الذي يسع فعل المأمور به فمع التذكر في أثناء الوقت يجب الإتيان بالمأمور به لبقاء
وقته لو كان المدرك لحديث الرفع لأن المأتي به الفاقد للجزء أو الشرط لا ينطبق على المأمور به فلولا حديث لا تعاد كان اللازم هو إعادة الصلاة
الفاقدة للجزء نسيانا مع التذكر في أثناء الوقت فتحصل مما ذكرنا أنه في كل مورد مست الحاجة إلى تنزيل الفاقد منزلة الواجد لا بد من التماس
دليل آخر غير حديث الرفع كما أنه في كل مورد مست الحاجة إلى تنزيل الواجد منزلة الفاقد يتمسك لذلك بحديث الرفع ومن هنا يمكن أن
يفرق بين الأجزاء والشرائط وبين الموانع وأنه في صورة إيجاد المانع نسيانا يصح التمسك بحديث الرفع إذا كان النسيان مستوعبا لتمام الوقت
ثم جيد إن هذا كله في الأحكام التكليفية وأما الأحكام الوضعية كالعقود والإيقاعات والطهارة والنجاسة فالكلام فيها تارة يقع في
الأسباب كالإيجاب والقبول مثلا وأخرى في المسببات وثالثة في الآثار والأحكام المترتبة على المسببات **أما** الأسباب فمجمل الكلام فيها هو أن
وقوع النسيان والإكراه أو الاضطرار في ناحية الأسباب لا تقتضي تأثيرها في المسبب ولا تندرج في حديث الرفع لما تقدم في باب الأجزاء
والشرائط من أن حديث الرفع لا يتكفل تنزيل الفاقد منزلة الواجد ولا يثبت أمرا لم يكن فلو اضطر إلى إيقاع العقد بالفارسية أو أكره عليه
أو نسي العربية كان العقد باطلا بناء على اشتراط العربية في العقد فإن رفع العقد الفارسي لا يقتضي وقوع العقد العربي وليس للعقد
الفارسي أثر يصح رفعه بلحاظ رفع أثره وشرطية العربية ليست هي المنسية حتى يكون الرفع بلحاظ رفع الشرطية **وأما** المسببات فهي على
قسمين فإنها تارة تكون من الأمور الاعتبارية التي ليس لها ما بحذاء في وعاء العين بل وعاؤها وعاء الاعتبار كالملكية والزوجية والرقية و
نحو ذلك من الوضعيات الاعتبارية التي أمضاها الشارع وأخرى تكون من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع كالطهارة والنجاسة
الخبثية على احتمال قواه الشيخ قده وإن ضعفناه نحن في محله ويأتي بيانه في مبحث الاستصحاب **أما القسم الأول** فهو بنفسه مما
تناله يد الوضع والرفع التشريعي على ما هو الحق عندنا من أن هذا القسم من الأحكام الوضعية يستقل بالجعل وليس منتزعا من الأحكام
التكليفية فلو فرض أنه أمكن أن يقع المسبب عن إكراه ونحوه كان للتمسك بحديث الرفع مجال فينزل المسبب منزلة العدم وكأنه لم يقع ويلزمه
عدم ترتيب الآثار المترتبة على المسبب من حلية الأكل وجواز التصرف في باب العقود والإيقاعات لا أقول إن الرفع تعلق بالآثار بل تعلق بنفس
المسبب لأنه بنفسه مما تناله يد الرفع ولكن رفعه يقتضي رفع الآثار لارتفاع العرض بارتفاع موضوعه ولكن فرض وقوع المسبب عن
إكراه ونحوه في غاية الإشكال فإن الإكراه إنما يتعلق بإيجاد الأسباب وقد ذكرنا في كتاب البيع ما قيل وما يمكن أن يقال في المقام **وأما** القسم
الثاني وهو ما إذا كان المسبب من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع كالطهارة والنجاسة فهو مما لا تناله يد الرفع والوضع التشريعي
لأنه من الأمور التكوينية وهي تدور مدار وجودها التكويني متى تحققت ووجدت لا تقبل الرفع التشريعي بل رفعها لا بد وأن يكون من
سنخ وضعها تكوينا نعم يصح أن يتعلق الرفع التشريعي بها بلحاظ ما رتب عليها من الآثار الشرعية ولا يتوهم أنه لازم ذلك عدم وجوب
الغسل على من أكره على الجنابة أو عدم وجوب التطهير على من أكره على النجاسة بدعوى أن الجنابة المكره عليها وإن لم تقبل الرفع التشريعي إلا أنها
باعتبار ما لها من الأثر وهو الغسل قابلة للرفع فإن الغسل والتطهير أمران وجوديان قد أمر الشارع بهما عقيب الجنابة والنجاسة مطلقا

من

من غير فرق بين الجنابة والنجاسة الاختيارية وغيرها فإن المقام يحتاج إلى بسط من الكلام لا يسعه المجال والبحث عن ذلك وقع استطرادا و
المقصود الأصلي بالبحث هو البحث عن مفاد قوله ص رفع ما لا يعلمون فإنه هو المدرك في البراءة الشرعية وقد عرفت أن الرفع في ما لا يعلمون نظير
الرفع في البقية فإن الرفع في البقية رفع واقعي ينتج نتيجة التخصيص الواقعي بالبيان المتقدم والرفع فيما لا يعلمون رفع ظاهري ينتج عدم وجوب
الاحتياط في موارد الشك والشبهات على ما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه والغرض من إعادة الكلام فيه هو بيان ما يندرج في قوله ص رفع ما لا يعلمون
من الشبهات **فنقول** المشكوك فيه تارة يكون هو التكليف النفسي الاستقلالي كالشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وكالشك في
حرمة تصوير الصور المجردة من ذوات الأرواح وأخرى يكون هو التكليف الغير الاستقلالي كالشك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته أو
مانعيته وثالثة يكون في المحصلات في الأسباب العقلية أو العادية أو الشرعية الاختراعية أو الإمضائية كالشك في اعتبار الغسلة الثانية في التطهير
من النجاسة الخبثية وكالشك في اعتبار أن يكون المسح ببلة الوضوء بناء على أن تكون الغسلات والمسحات في باب الطهارة الخبثية والحدثية من المحصلات
والأسباب لا أنها بنفسها وبما هي هي متعلقات التكليف وكالشك في اعتبار العربية والماضوية في العقد ونحو ذلك مما كان الشك فيما هو
السبب والمحصل للمتعلق التكليف أو الوضع فإن كان الشك في التكليف النفسي الاستقلالي فهذا هو المتيقن في اندراجه في قوله ص رفع ما لا
يعلمون سواء كانت الشبهة وجوبية أو تحريمية وسواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية وقد تقدم ضعف الإشكال في عموم حديث الرفع
للشبهات الحكمية والموضوعية وسيأتي مزيد توضيح لذلك وإن كان الشك في التكليف الغير الاستقلالي فهذا هو المبحوث عنه في باب الأقل والأكثر
الارتباطي وسيأتي البحث عنه بما لا مزيد عليه في مبحث الاشتغال وأن الأقوى شمول حديث الرفع له وإن كان الشك في الأسباب والمحصلات
فالأقوى أنها بجميع أقسامها لا تجري فيها البراءة ولا يعمها حديث الرفع وإن حكي عن بعض الأعلام جريان البراءة في خصوص الأسباب الشرعية
كالغسلات والمسحات في باب الطهارة الخبثية والحدثية بناء على أن تكون الغسلات والمسحات من الأسباب والمحصلات وأن المأمور به في باب الطهارة
الخبثية هو إفراغ المحل عن القذارة الظاهرية فيكون الغسل سببا لذلك وفي باب الطهارة الحدثية هو تطهير الباطن عن القذارة المعنوية
الحاصلة من الأحداث والغسلات والمسحات أسباب لذلك لا أن المأمور به نفس الغسلات والمسحات وتطهير الباطن حكمة للأمر بها وسيأتي البحث عن
ذلك أيضا إن شاء الله تعالى في مبحث الاشتغال وعلى ذلك يبتني الخلاف المعروف في باب الوضوء من أنه هل يعتبر في الوضوء مع عدم القصد إلى
أحد الغايات الواجبة أو المستحبة قصد رفع الحدث أو الكون على الطهارة أو لا يعتبر قصد ذلك بل يكفي مجرد قصد أفعال الوضوء من الغسلات
والمسحات بقصد امتثال الأمر المتعلق بها فإن قلنا إن المأمور به هو نفس الغسلات والمسحات فلا يعتبر قصد رفع الحدث أو الكون على الطهارة وإن قلنا
إن المأمور به هو الطهارة وتلك الأفعال محصلات لها فلا بد مع عدم قصد أحد الغايات من قصد الكون على الطهارة لأن قصد حقيقة المأمور
به مما لا بد منه في كل عبادة ومنشأ الخلاف هو وقوع كل من التطهير والأفعال في حيز الطلب في القرآن المجيد فمن الأول قوله تعالى وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا
بضميمة عدم الفرق بين الوضوء والغسل في ذلك ومن الثاني قوله تعالى إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ الآية فمن قال بأنه يعتبر
في الوضوء قصد الكون على الطهارة وأنها من المسببات التوليدية للأفعال حمل الأمر بالأفعال في آية الوضوء على أن الأمر بها لأجل كونها محصلة

للطهارة

للطهارة لا من حيث هي هي فانه في المسببات التوليدية يصح تعلق الامر بكل من المسبب والسبب لكن لا بما هو هو بل بما انه يتولد منه المسبب وهذا اذا كان الربط بين السبب والمسبب على وجه يكون الامر بالسبب عين الامر بالمسبب عرفا كالامر بالالقاء في النار فان الامر به عرفا امر بالاحراق والظاهر ان يكون جميع الاسباب والمسببات التوليدية من هذا القبيل ومن قال انه لا يعتبر في الوضوء قصد الكون على الطهارة حمل الامر بالتطهير في اية الغسل على ان المراد منه نفس الافعال لا المعنى الحاصل منها ويكون التطهير من قبيل الحكم والمصالح ويؤيد ذلك بما ورد في بعض الاخبار من ان الله تعالى انما امر بالوضوء ليكون العبد مطهرا بين يدي الله نعم فان الظاهر منه هو ان تكون الطهارة من الخواص والآثار المترتبة على افعال الوضوء لا انها من المسببات التوليدية وذكرنا في مبحث الامتثال انه ربما ... بعد المقدمات الاعدادية وان باب المصالح والمفاسد ليست من المسببات التوليدية بل انما هي من الخواص والآثار المترتبة على متعلقات التكاليف فراجع ذلك المبحث فانه قد استوفينا الكلام فيه بما لا مزيد عليه وغرضنا في المقام مجرد الاشارة فلا فائدة في تكرار الكلام في ذلك مع ان امامنا مباحث مهمة ينبغي صرف عنان الكلام فيها ولعل الله يوفقنا للتعرض الى جملة مما يتعلق بلباس المشكوك من المباحث المتقنة التي افادها شيخنا الاستاذ مد ظله مما لم يخطر ببال من سبقه من الاعلام وقد تحصل من جميع ما ذكرنا ان دلالة قوله رفع ما لا يعلمون على ما هو محل البحث بين الاصوليين والاخباريين وهو جواز الاقتحام في الشبهات التحريمية في غاية الوضوح وقد استدل للبرائة باخبار اخر اظهرها دلالة قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والاستدلال به مبني على ان يكون الورود بمعنى الوصول الى المكلفين لا الورود المقابل للسكوت والا كان مفادا اجنبيا عن محل البحث فان الورود المقابل للسكوت هو بمعنى الجعل والتشريع فيكون مفاد الحديث المبارك كل شيء مطلق والناس منه في سعة ما لم يبين الله تعالى حكمه اي ما دام مسكوتا عنه كما ورد في الخبر ان الله تعالى سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا الخبر واين هذا مما هو مورد البحث من الشك في التكليف بعد تبيين الاحكام وتبليغها الى الانام وعروض الاختفاء لبعضها لبعض موجبات الاختفاء وقد استدل على البرائة بقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه او حتى تعرف الحرام منه بعينه على اختلاف النسخ وقوله كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ولا يخفى ظهور كلمة فيه ومنه وبعينه في الانقسام والتبعيض الفعلي اي كون الشيء بالفعل منقسما الى الحلال والحرام بمعنى ان يكون قسم منه حلالا وقسم منه حراما واشتبه الحلال منه بالحرام ولم يعلم ان المشكوك من القسم الحلال او الحرام كاللحم المطروح المشكوك كونه من الميتة او المذكى او المايع المشكوك كونه من الخل او الخمر فان اللحم او المايع بالفعل منقسم الى ما يكون حلالا والى ما يكون حراما وذلك لا يصدق الا في الشبهات الموضوعية **واما** الشبهات الحكمية فليس القسمة فيها فعلية وانما تكون القسمة فيها فرضية اي ليس فيها الا احتمال الحل والحرمة فان شرب التتن الذي فرض الشك في كونه حلالا او حراما ليس له قسمان قسم حلال وقسم حرام بل هو اما ان يكون حراما فلا يصح ان يقال ان شرب التتن فيه حلال وحرام الا بضرب من التاويل والعناية التي لا يساعد عليها ظاهر اللفظ فكلمة فيه ظاهرة في اختصاص الحديث في الشبهات الموضوعية وكذا كلمة بعينه فان معرفة الشيء بعينه انما يكون في الموضوعات الخارجية ولا معنى لان يقال حتى تعرف الحكم بعينه ومن ذلك يظهر اختصاص قوله كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه بالشبهات الموضوعية فانه لولا كلمة بعينه كان الخبر عاما للشبهات الحكمية والموضوعية كقوله كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه قذر ولكن لفظة بعينه توجب ظهور الخبر في الشبهات

الموضوعية وقد استدل للبرائة بقوله الناس في سعة ما لا يعلمون وفي دلالته تامل الا على بعض الوجوه والانصاف ان اظهر ما استدل به على البرائة من الاخبار هو حديث الرفع وفيه الكفاية **واما** الاجماع فقد افاد الشيخ قده في تقريره وجوها ولكن الذي ينفع منه في المقام هو اجماع العلماء كافة من الاصوليين والاخباريين على البرائة والاجماع على هذا الوجه لم ينعقد بل هو مقطوع العدم كيف وجل الاخباريين ذهبوا الى وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية التي هي مورد البحث ولا يمكن دعوى عدم قدح مخالفتهم في تحقق الاجماع مع ان جملة منهم من اجلاء الاصحاب واعيانهم واما بقية تقريرات الاجماع فلا يمكن الركون اليها والاعتماد عليها بحيث تقدم وتعارض ما سيأتي من الوجوه التي تمسك بها الاخباريون على وجوب الاحتياط لو تمت دلالتها وسلمت عن المناقشة في حد نفسها **واما** العقل فحكمه بالبرائة مما لا يكاد يخفى لاستقلاله بقبح العقاب بلا بيان واصل الى المكلف بعد اعمال العبد ما تقتضيه وظيفته من الفحص عن حكم الشبهة واليأس عن الظفر به في مظان وجوده ولا يكفي في صحة المؤاخذة واستحقاق العقوبة مجرد البيان الواقعي مع عدم وصوله الى المكلف فان وجود البيان الواقعي كعدمه غير قابل لان يكون باعثا ومحركا لارادة العبد ما لم يصل اليه ويكون له وجود علمي فتوهم ان البيان في موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو البيان الواقعي سواء وصل الى العبد او لم يصل فاسد فان العقل وان استقل بقبح العقاب مع عدم البيان الواقعي الا ان استقلاله بذلك لمكان ان مبادي الارادة الامرية بعد لم تتم فلا ارادة في الواقع ومع عدم الارادة لا مقتضي لاستحقاق العقاب لانه لم يحصل تفويت لمراد المولى واقعا بخلاف البيان الغير الواصل فانه وان لم يحصل مراد المولى وفات مطلوبه واقعا الا ان فواته لم يستند الى المكلف بعد اعمال وظيفته بل فواته اما ان يكون من قبل المولى اذا لم يستوف في مراده بيانا يمكن وصول العبد اليه عادة واما ان يكون لبعض الاسباب التي توجب اختفاء مراد المولى عن المكلف وعلى كل تقدير لا يستند الفوات الى العبد فلاجل ذلك يستقل العقل بقبح مؤاخذته فمناط حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان واقعي غير مناط حكمه بقبح العقاب من غير بيان واصل الى المكلف **فان قلت** يكفي في البيان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فان الشك في التكليف يلازم الشك في الضرر والعقل يستقل بلزوم دفع الضرر المحتمل فيرتفع موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان **قلت** قد تقدم الكلام في كل من الصغرى والكبرى بما لا مزيد عليه في مبحث الظن قبل دليل الانسداد واجمال الكلام ان المراد من الضرر في حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل اما ان يكون هو الضرر الدنيوي من نقص في الانفس والاطراف والاعراض واما ان يكون هو الضرر الاخروي من العذاب والعقاب واما ان يكون هو المصالح والمفاسد التي تبتني عليها الاحكام من القرب والبعد ونحو ذلك مما لا يرجع الى الضرر الدنيوي ولا الى العقاب الاخروي فانه يمكن ان تكون مناطات الاحكام امورا اخر غير المضار الدنيوية والعقاب الاخروي وحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل في هذه الوجوه الثلاثة ليس بمناط واحد حكمه بوجوب دفع الضرر الدنيوي بالنسبة الى خصوص الانفس والاطراف او الاعراض انما يمكن ان يكون لاجل ما في الضرر الواقعي من المفسدة التي ادركها العقل فاستقل بقبح الاقدام عليه فيتبعه حكم الشرع بحرمته كما هو مقتضى قاعدة الملازمة فان الحكم العقلي في ذلك واقع في سلسلة علل الاحكام وكلما كان الحكم العقلي واقعا في هذه السلسلة يكون موردا لقاعدة الملازمة فيستتبع الحكم الشرعي فعلى هذا

يكون حكمه بقبح الاقدام على ما يحتمل فيه الضرر او يظنّ طريقا محضا للتحرّز عن الوقوع في الضرر الواقعي فلا يترتّب على موافقته ومخالفته غير ما يترتّب على نفس الواقع عند موافقة الظنّ او الاحتمال للواقع او مخالفته ويمكن ان يكون تمام موضوع حكم العقل هو الاقدام على ما لا يأمن معه من الوقوع في الضرر الواقعي من غير فرق بين صورة القطع بالضرر والظنّ والاحتمال نظير حكمه بقبح التشريع على ما تقدّم بيان ذلك وعلى كلّ تقدير سواء كان حكم العقل في باب الضرر الدنيوي بهذا الوجه او بذلك الوجه يستتبع الحكم الشرعي المولوي على وفقه هذا كلّه ان كان المراد من الضرر في حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل هو الضرر الدنيوي وان كان المراد منه الضرر الاخروي فحكمه بلزوم دفع المقطوع والمظنون والمحتمل بل الموهوم انّما يكون ارشادا محضا ليس فيه شائبة المولويّة ولا يمكن ان يستتبع حكما شرعيا لانّ حكم العقل في ذلك انّما يكون واقعا في سلسلة معلولات الاحكام فلا يكون مورد القاعدة الملازمة كما اوضحناه في محلّه ولكن ذلك فرع احتمال العقاب ومع عدم وصول التكليف بوجه لا تفصيلا ولا اجمالا لا يحتمل العقاب لقبح العقاب بلا بيان فحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يكون حاكما وواردا على حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل وبالجملة بعد استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل الى المكلّف تختصّ قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل بموارد العلم الاجمالي او الشبهة البدويّة قبل الفحص وامّا الشبهة البدويّة بعد الفحص فلا يحتمل فيها العقاب لانّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يوجب القطع بعدم العقاب فالحاصل انّ حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل لا يصلح ان يكون بنفسه بيانا للتكليف المشكوك لانّه لا يكون رافعا للشكّ وتمام الموضوع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو نفس الشكّ في التكليف فانّه بمجرّده يستقلّ العقل بقبح العقاب عليه فيقطع بعدم العقاب فيرتفع موضوع قبح الاقدام على ما لا يأمن معه من الضرر هذا اذا كان المراد من الضرر في القاعدة الضرر العقابي وان اريد منه المصالح والمفاسد التي تكون مناطات الاحكام فالشكّ في التكليف وان كان يلازم الشكّ في المصلحة والمفسدة الّا انّ التحرّز عن احتمال المفسدة وفوات المصلحة ليس ممّا يستقلّ العقل بلزومه بل ان ادرك العقل المصلحة والمفسدة التامّة واحاط بجميع الجهات ولم يرَ مزاحما لها حكم بقبح تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة وامّا مجرّد احتمال وجود المصلحة والمفسدة مع احتمال وجود المزاحم فلا يكاد الى دعوى استقلال العقل بقبح الاقتحام على ما فيه احتمال المفسدة وترك ما فيه احتمال المصلحة نعم قد تكون المفسدة او المصلحة المحتملة بمثابة من الاهمّيّة يلزم التحرّز عن الوقوع في مخالفتها ولو احتمالا الّا انّه لو كانت بهذه المثابة فعلى الشارع جعل المتمّم وايجاب الاحتياط كما اوجبه في باب الدماء والفروج والاموال ومع الشكّ في ايجاب الاحتياط كان المرجع هو البراءة لانّه كاحد التكاليف المجهولة فيعمّه حديث الرفع وممّا ذكرنا يظهر ما في كلام الشيخ قدّه من الخلل حيث قال ثانيا ودعوى انّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي فلا يقبح بعده المؤاخذة مدفوعة بانّ الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه وانّما هو بيان لقاعدة كلّيّة ظاهريّة وان لم يكن في مورده تكليف في الواقع فلو تمّت عوقب على مخالفتها الى ان قال وان اريد بها مضرّة اخرى غير العقاب التي لا يتوقّف ترتّبها على العلم فهو وان كان محتملا لا يرتفع احتماله بقبح العقاب من غير بيان الّا انّ الشبهة من هذه الجهة موضوعيّة الخ ما افاده والانصاف انّه ما كان ينبغي من الشيخ قدّه ذلك فانّ حكم العقل بقبح الاقدام على ما يحتمل فيه الضرر العقابي انّما يكون ارشادا محضا لا يمكن ان يستتبع حكما مولويا شرعيا فكيف يمكن ان

يكون العقاب على مخالفته وان لم يكن في مورده تكليف واقعي وكيف صار هذا الحكم العقلي من القواعد الظاهريّة مع انّ مخالفة الاحكام الظاهريّة لا تستتبع استحقاق العقاب مع عدم مصادفتها للواقع بل العقاب يدور مدار مخالفة الواقع مع وجود طريق اليه وفي جميع موارد القواعد الظاهريّة يكون العقاب على مخالفة الواقع او على مخالفة القاعدة عند ادائها الى مخالفة الواقع لا مطلقا على اختلاف فيها من كونها محرزة للواقع كالامارات والاصول التنزيليّة فالعقاب على الواقع او غير محرزة كاصالة الاحتياط فالعقاب على مخالفة القاعدة ولكن بشرط كونها مؤدّيا الى مخالفة الواقع ويأتي بيان ذلك ان شاء الله تعالى في خاتمة الاشتغال وعلى كلّ حال ما افاده الشيخ قدّه من انّ العقاب على مخالفة نفس القاعدة الظاهريّة وان لم تؤدّ الى مخالفة الواقع ممّا لا يستقيم واغرب من ذلك ما افاده اخيرا من انّه لو كان المراد من الضرر غير العقاب من المصالح والمفاسد فاحتماله لا يرتفع بقاعدة قبح العقاب بلا بيان وفي هذا الكلام منه قدّه يعطي انّ المصالح والمفاسد من افراد الضرر ويعمّها قاعدة قبح الاقدام على ما لا يأمن معه من الضرر ولكن الشارع رخّص في الاقتحام في موارد احتمال المفسدة وفوات خيرة بما فيه فانّ باب المصلحة والمفسدة غير باب الضرر الذي يستقلّ العقل بلزوم التحرّز عن محتمله وعلى كلّ تقدير فقد ظهر لك انّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وارد على حكمه بقبح الاقتحام على ما لا يأمن معه عن الضرر العقابي وهذا الحكم العقلي يعمّ جميع الشبهات الحكميّة والموضوعيّة التحريميّة والوجوبيّة ثمّ انّه ربّما يستدلّ للبراءة باستصحاب البراءة المتيقّنة حال الصغر وسيأتي البحث عن حال هذا الاستصحاب وانّ استصحاب البراءة ممّا لا يجري في شيء من المقامات سواء كان المراد من العدم المستصحب العدم حال الصغر قبل البلوغ او العدم قبل الوقت في الموقّتات فانتظر ما يأتي في مبحث الاشتغال فانّه قد استوفينا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في ذلك المقام وقد استدلّ للبراءة بوجوه اخر لا تخلو عن ضعف فلا يهمّنا التعرّض لها وفيما ذكرناه كفاية فللشرع في ادلّة الاخباريّين وقد استدلّوا بالادلّة الثلاثة من الكتاب قوله تعالى فاتّقوا الله حقّ تقاته وقوله تعالى واتّقوا الله ما استطعتم وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانّ الاقتحام في الشبهة ينافي التقوى المأمور بها وكذا الحكم بالترخيص وجواز الاقتحام فيها قول بغير علم ولا يقال انّ الحكم بحرمة الاقتحام فيها ايضا قول بغير علم فانّ الاخباريّين لا يقولون بالحرمة وانّما قالوا بانّه لا اقتحام فيها لاحتمال الحرمة فتأمّل ولا يخفى انّ الآيات الشريفة بمعزل عن الدلالة على مذهب الاخباريّين امّا آيات التقوى فمع انّها لا تدلّ على الوجوب لا تنافي الاقتحام في الشبهة اعتمادا على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واتّكالا على قوله ع رفع ما لا يعلمون ومنه يظهر انّ القول بجواز الاقتحام ليس قولا بغير علم لدلالة حكم العقل والشرع على عدم استحقاق العقاب على التكاليف الغير الواصلة فيكون القول بالجواز قولا عن علم ومن السنّة طوائف منها اخبار التوقّف كقوله الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وهي كثيرة مستفيضة بل تبلغ حدّ التواتر وظاهر التوقّف هو السكون وعدم الحركة فالتوقّف في الشبهات عبارة عن الاحتياط فيها وترك المضيّ فيها ومنها الاخبار الدالّة على وجوب الاحتياط وهي كثيرة ايضا تبلغ حدّ الاستفاضة ففي الصحيح عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما او على كلّ واحد منهما جزاء قال بل عليهما ان يجزي كلّ واحد منهما الصيد **قلت** انّ بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه وتعلموا وفي موثّقة عبد الله قال كتب

الى العبد الصالح يتوارى منا القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعا ويستر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل الحمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة فكتب ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك وعن المفيد الثاني قال امير المؤمنين ع لكميل اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وقوله ع ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط الى غير ذلك من الروايات الدالة على حسن الاحتياط ووجوبه **ومنها** اخبار التثليث كقوله ع في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله تعالى ورسوله قال ع حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال بها هو ان المقبولة دلت على وجوب ترك الشبهات معللا بان فيه الريب ومقتضى عموم العلة هو وجوب ترك كل ما كان فيه الريب والشك ومنه ما هو المبحوث عنه من الشبهات التحريمية بل مورد الرواية مختص بما كان الشك فيه لاجل احتمال الحرمة كما يظهر من قوله ع حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك اي بين الحلال والحرام فدلت اخبار التثليث على وجوب التحرز عن الشبهات التحريمية وحرمة الاقتحام فيها وغير ذلك من الاخبار السابقة هذا والجواب اما عن الطائفة الاولى فلان الامر بالتوقف فيها لا يصلح الا للارشاد ولا يمكن ان يكون امرا مولويا يستتبع الثواب والعقاب فان المراد من الهلكة في قوله ع الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة هي العقاب ولا يمكن ان يكون المراد منه العقاب الجائي من قبل مخالفة الامر بالتوقف لان الظاهر ان يكون قوله ع ذلك لبيان الملازمة بين الاقتحام والوقوع في الهلكة مفروضة الوجود والتحقق مع قطع النظر عن الامر بالتوقف لتكون في البين ملازمة بين عدم التوقف والهلكة ولا يمكن فرض وجود الهلكة الا بعد فرض تنجز التكليف وذلك لا يكون الا في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي فيكون حاصل مفاد قوله ع الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة هو ان ترك التعرض للشبهة التي يحتمل انطباق التكليف عليها خير من الوقوع في عقاب مخالفة التكليف اذا صادفت الشبهة متعلق التكليف فعلى هذا يكون الامر بالتوقف للارشاد وهو تابع للمرشد اليه فان صادفت الشبهة متعلق التكليف يستحق المكلف العقوبة لفرض تنجز التكليف وان خالفت الشبهة متعلق التكليف لم يكن في البين شيء الا التجري ويحتمل قريبا ان يكون روايات التوقف لافادة معنى اخر وهو ان الاقتحام في الشبهات يوجب تنوع المكلف في المحرمات لا ان نفس الاقتحام في الشبهة حرام اذا صادف الحرام المعلوم بالاجمال كما هو مفاد الوجه الاول بل ترك الوقوف عندها والاقتحام فيها مظنة الوقوع في المحرمات فان الشخص اذا لم يجتنب عن الشبهات وعود نفسه على الاقتحام فيها هانت عليه المعصية وكان ذلك موجبا للجرأة على فعل المحرمات وقد ورد نظير ذلك في باب المكروهات فانه لو لم يعتن المكلف بالمكروهات واكب على فعلها ادى ذلك الى الجرأة على فعل المحرمات كما ان الشخص لو لم يعتن بالمعصية الصغيرة هانت عليه الكبيرة اعاذنا الله من ذلك واما اذا لم يعود الشخص نفسه على الاقتحام في الشبهات بل عود نفسه على التجنب عنها والوقوف عندها لحصلت ملكة التجنب عن المعاصي والى ذلك يشير قوله ع ان المعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها وعلى هذا فالامر بالتوقف عند الشبهة يكون استحبابيا كما هو الظاهر من قوله ع في بعض اخبار التوقف اورع الناس من وقف عند الشبهة وقوله ع لا ورع كالوقوف عند الشبهة وعلى كل حال من راجع اخبار التوقف وتأمل فيها يقطع بان الامر فيها ليس امرا مولويا بنفسه يستتبع الثواب والعقاب فلا يصلح للاخباري الاستدلال بها

على مدعاها **واما الطائفة الثانية** وهي الاخبار الواردة في الامر بالاحتياط فاشهرها دلالة ما تقدم منها وهي تدل بعمومها على وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية **اما الصحيحة** الاولى فلعدم العمل بها في موردها فان الشك في وجوب الجزاء على كل من اللذين اصطادا اما ان يرجع الى الاقل والاكثر الارتباطيين واما ان يرجع الى الاقل والاكثر الغير الارتباطيين لانه في صورة اشتراك الشخصين في الصيد اما ان نقول بوجوب اعطاء نفس البدنة واما ان نقول بوجوب اعطاء قيمة البدنة فان قلنا بوجوب اعطاء القيمة فالشك في مورد السؤال يرجع الى الاقل والاكثر الغير الارتباطيين لان اشتغال ذمة كل منهما بنصف قيمة البدنة متيقن ويشك في اشتغال الذمة بالزائد نظير تردد الدين بين الاقل والاكثر وان قلنا بوجوب اعطاء نفس البدنة فالشك في مورد السؤال يرجع الى الاقل والاكثر الارتباطيين لانه يتردد الامر بين وجوب اعطاء تمام البدنة على كل منهما او نصفها وعلى تقدير كون الواجب هو تمام البدنة لا يجزي الاقل ولا يسقط به التكليف نظير تردد اجزاء الصلوة بين الاقل والاكثر وعلى كلا التقديرين الشبهة في مورد السؤال انما تكون وجوبية ولا يجب الاحتياط فيها باتفاق الاخباريين فالصحيحة في موردها لم يعمل بها مضافا الى ان مورد البحث هو الشبهة البدوية التي لم يسبق العلم بالتكليف في موردها بوجه من الوجوه ومورد الصحيحة هو ما اذا علم بالتكليف في الجملة وان تردد متعلقه بين الاقل والاكثر فيمكن الالتزام بوجوب الاحتياط في مورد الصحيحة وعدم وجوب الاحتياط في مورد البحث مع ان ظاهر الصحيحة هو كون المكلف متمكنا من الفحص وتحصيل العلم بحكم الواقعة ومحل الكلام هو ما اذا لم يمكن تحصيل العلم بحكم الواقعة فلا يصح التمسك بالصحيحة لمورد البحث **واما الموثقة** فالشبهة في موردها لا تخلو اما ان تكون موضوعية واما ان تكون حكمية فان كانت موضوعية كما لا يبعد ذلك بل يقربه استبعاد تقرير الامام ع الجاهل على جهله في الشبهات الحكمية فانه على الامام ع رفع الشبهة وتبيين الاحكام للجاهلين لا الامر بالاحتياط فالاحتياط فيها واجب على كل حال لاستصحاب بقاء النهار وعدم دخول الليل ومع جريان الاستصحاب لا يبقى موضوع للبرائة مع انه لو كانت الشبهة موضوعية واغمضنا النظر عن الاستصحاب فالاحتياط لا يجب فيها باتفاق الاخباريين وان كانت الشبهة حكمية بان يكون المراد من الحمرة المرتفعة الحمرة المشرقية التي لا بد من زوالها في تحقق الغروب فيكون السؤال حينئذ عن وقت المغرب الذي تجب الصلوة فيه ويجوز الافطار عنده وانه هل يتحقق باستتار القرص او لا بد من ذهاب الحمرة المشرقية والامام ع في مقام رفع هذه الشبهة وبيان ان الحمرة المشرقية لا بد من زوالها في جواز الافطار وصحة الصلوة كما هو المشهور عند الخاصة فبين الحكم الشرعي بلسان الامر بالاحتياط وقال ع تأخذ بالحائطة لدينك ولعل السر في الامر بالاحتياط مع انه كان ينبغي ازالة الشبهة ورفع جهل السائل بالزامه بالانتظار الى ان تذهب الحمرة المشرقية هو التقية والتباس الامر على العامة القائلين بتحقق المغرب باستتار القرص فامره بالاحتياط لكي يتخيل لهم ان الامر بالانتظار انما كان لاجل الاحتياط وحصول اليقين باستتار القرص لا لاجل ان المغرب لا يتحقق الا بذهاب الحمرة المشرقية فالامام ع قد افاد وجوب الانتظار على خلاف فتوى العامة ببيان لا ينافي التقية كما ان قوله ع ارى لك ان تنتظر الذي يشتم منه رائحة الاستحباب انما كان للتقية والتباس الامر على العامة لكي يزعموا ان الحكم بالتأخير الى ذهاب الحمرة عند الخاصة انما هو للاستحباب وعلى كل حال فالاحتياط بمعنى التأخير الى ذهاب الحمرة في مفروض السؤال واجب لا دخل له بما نحن فيه **واما**

عن بقية الأخبار المطلقة التي لم ترد في مورد خاص كقوله أخوك دينك فاحتط لدينك فانها وردت في مقام الارشاد فالامر فيها تابع للمرشد اليه ولا يمكن ان يكون الامر بالاحتياط فيها امرا مولويا والا يلزم تخصيص الاكثر لعدم وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعية مطلقا وفي الشبهات الحكمية الوجوبية بالاتفاق **واما** عن الطائفة الثالثة فبان الامر فيها لا يصلح الا للارشاد فان الظاهر من قوله ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات هو الملازمة بين التعرض للشبهات والوقوع في المحرمات فالاخذ بالشبهات بنفسه ليس من المحرمات بل يستلزم ذلك للوقوع فيها فيكون النهي عن الاخذ بالشبهات للارشاد الى عدم الوقوع في المحرمات لان التجنب عن الشبهات يوجب حصول ملكة الردع عن المحرمات كما ان الاقتحام فيها يوجب التجري على فعل المحرمات وذلك هو الظاهر من قوله فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم فمفاد اخبار التثليث اجنبي عن مقالة الاخباريين الدليل الثالث الذي استدل به الاخباري على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية هو حكم العقل وتقريره من وجهين احدهما العلم الاجمالي بثبوت محرمات في الشريعة وهذا العلم الاجمالي حاصل لدى كل احد قبل مراجعة ادلة الاحكام ولا اشكال في استقلال العقل بان الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية فلا بد من ترك كل ما يحتمل الحرمة ليحصل اليقين بالفراغ ولا يجوز الاقتصار على ترك ما علم حرمته لان ذلك لا يوجب حصول العلم بالفراغ ثانيهما كون الاصل في الافعال الغير الضرورية والتي لا يتوقف عليها حفظ النظام الحظر فلا يجوز الاقتحام في كل امر لم يعلم الاذن فيه ولا يخفى ما في كلا الوجهين من الضعف **اما** الوجه الاول فلانحلال العلم الاجمالي بعد الرجوع الى الادلة والاطلاع على مقدار من المحرمات يمكن انطباق المعلوم بالاجمال عليها بل يمكن ان يقال انا نعلم بمصادفة بعض الامارات للواقع بمقدار المعلوم بالاجمال من الاحكام الواقعية وعلى ذلك يحمل ما اجاب به الشيخ قده عن الدليل العقلي بقوله منع تكليف غير القادر على تحصيل العلم الا بما ادى اليه الطريق وان كان ذلك خلاف ظاهر العبارة فان ظاهرها لا ينطبق على القواعد فتامل ودعوى ثبوت العلم الاجمالي في خصوص الشبهات التي لم يتم عليها دليل مما لا شاهد عليها وقد تقدم في دليل الانسداد تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه هذا مضافا الى ان متعلق الاجمالي اعم من الشبهات الوجوبية والتحريمية فلا وجه لجعل ذلك العلم وجها لوجوب الاحتياط في خصوص الشبهات التحريمية واما الوجه الثاني فهو اسوء حالا من الوجه الاول للمناقشة اولا من المنع عن كون الاصل في الاشياء الحظر بل الاصل فيها الاباحة لعموم قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وثانيا من الفرق بين مسألة الحظر والاباحة ومسألة البراءة والاشتغال وقد تقدم تفصيل ذلك ايضا في اول مبحث البراءة فراجع فالانصاف انه ليس للاخباري ما يمكن ان يقاوم حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وقوله رفع ما لا يعلمون فالاقوى جواز الاقتحام في الشبهات التحريمية الحكمية التي هي مورد البحث ومحل النزاع بين الاخباريين والاصوليين وقد ذكر الشيخ قده في خاتمة المسألة تنبيهات لا يهمنا التعرض لها نعم ينبغي التنبيه على امر وهو ان اصالة البراءة والاشتغال انما هي من الاصول الحكمية الغير المتكفلة للتنزيل فكل اصل متكفل للتنزيل يكون حاكما عليها ونعني بالاصل المتكفل للتنزيل هو ان يكون مفاد الاصل اثبات المؤدى وتنزيله منزلة الواقع بحسب الجري العملي سواء كان المؤدى موضوعا خارجيا او حكما شرعيا ومراد الشيخ قده من الاصل الموضوعي في قوله ان اصل

الاباحة في مشتبه الحكم انما هو مع عدم اصل موضوعي حاكم عليها هو ما ذكرنا لا خصوص الاصل الجاري في الموضوع مقابل الحكم الشرعي كما ربما يوهمه ظاهر العبارة بل كل اصل محرز متكفل للتنزيل يكون حاكما على اصالتي البراءة والاشتغال فلو شك في حلية الحيوان وطهارته من جهة الشك في قبوله التذكية حكم عليه بالحرمة لاصالة عدم التذكية ولا تجري اصالة الحل والبراءة فيه ولا باس باستقصاء الكلام فيما يتعلق بالمثال وان كان خارجا عن المقام وذلك يتم برسم امور **الاول** اختلفت كلمات الاصحاب فيما يقبل التذكية من الحيوان فقيل لا يقبل التذكية الا ما يحل اكله من الغنم والبقر وغير ذلك وقيل كل حيوان يقبل التذكية ما عدا المسوخ وقيل بقبول المسوخ للتذكية ايضا ويختص ما لا يقبل التذكية بالحشرات وينسب الى العامة القول بقبول الحشرات للتذكية ايضا ولا يبعد استفادة التعميم لغير الحشرات ونجس العين من بعض الادلة وعليه لا يبقى مورد لجريان اصالة عدم التذكية في الشبهات الحكمية بعد العلم بكون الحيوان ليس من الحشرات ولا من نجس العين فلو تولد حيوان من الغنم والارنب ولم يتبع احدهما في الاسم يحكم عليه بانه يقبل التذكية ويعتبر في التذكية عليه من فري الاوداج وغير ذلك من الامور الخمسة المعتبرة في التذكية يحكم عليه بالطهارة هذا اذا قلنا بان كل حيوان مما يقبل التذكية بمقتضى بعض الاطلاقات وان منعنا عن ذلك وشك في كون الحيوان المتولد من حيوانين احدهما يقبل التذكية والآخر لا يقبل التذكية مما يقبل التذكية او لا يقبل فعلى بعض التقادير يجري فيه اصالة عدم التذكية ويحكم عليه بالحرمة والنجاسة وعلى بعض التقادير لا يجري فيه اصالة عدم التذكية ويحكم عليه بالحل والطهارة بمقتضى اصالة الحل والطهارة وسيأتي توضيح ذلك هذا اذا كانت الشبهة حكمية وان كانت الشبهة موضوعية كما لو شك في كون اللحم المطروح من الحيوان الذي يقبل التذكية او من الذي لا يقبل التذكية بعد احراز ما يقبل التذكية وما لا يقبل بحسب الحكم الشرعي مع العلم بورود فعل المذكي عليه من فري الاوداج وغيره يحكم عليه بالحل والطهارة لانه لا يجري فيه اصالة عدم التذكية ومع الشك في ورود فعل المذكي عليه يحكم عليه بالحرمة والنجاسة لاصالة عدم التذكية وذلك واضح **الامر الثاني** من التذكية الموجبة للطهارة والحلية عبارة عن المعنى المتحصل من قابلية المحل والامور الخمسة من فري الاوداج بالحديد الى القبلة مع التسمية وكون المذكي مسلما بمعنى كون التذكية معنى بسيطا يحصل من المجموع المركب من قابلية المحل وتلك الامور الخمسة او ان التذكية عبارة عن نفس الامور الخمسة وقابلية المحل امر خارج عن حقيقة التذكية وان كان لها دخل في تاثير الامور الخمسة في الطهارة والحلية وجهان لا يخلو ثانيهما عن قوة لقوله تعالى الا ما ذكيتم فان نسبة التذكية الى الفاعلين تدل على انها من فعلهم وعليه لا يبقى موقع لاصالة عدم التذكية عند الشك في قابلية الحيوان للتذكية لان قابلية الحيوان للتذكية ليس لها حالة سابقة وجودا وعدما فلا موقع لاستصحاب عدمها بل المرجع عند الشك في القابلية اصالة الحل والطهارة بناء على جريان قاعدة الحل في الشبهات الحكمية ولكن هذا اذا لم يقل بقابلية كل حيوان للتذكية حسبما يستفاد من الادلة والا لم يكن حاجة الى اصالة الحل والطهارة كما تقدم في الامر الاول هذا اذا كانت التذكية عبارة عن نفس الامور الخمسة وكانت قابلية المحل شرطا للتاثير وان كانت التذكية عبارة عن الامر المتحصل عن قابلية المحل والامور الخمسة فعند الشك في قابلية الحيوان للتذكية من جهة الشبهة الحكمية تجري اصالة عدم التذكية لان الحيوان في حال الحياة لم يكن مذكى فيستصحب

العدم الى زمان خروج روحه وورود فعل المذكي عليه وتوهم ان التذكية لو كانت مركبة من قابلية المحل وفعل المذكي والمفروض انه قد تحقق احد جزئيها وهو فعل المذكي فلم يبق الا الجزء الاخر وهو ليس له حالة سابقة فلا معنى لاستصحاب عدم التذكية المركبة من جزئين قد تحقق احد جزئيها وجدانا والجزء الاخر ليس مما تعلق به اليقين سابقا لعدم العلم به فاسد فان المفروض ان التذكية ليست مركبة من جزئين بل هي عبارة عن الامر البسيط المتحصل من مجموع الامرين وهذا المعنى البسيط كان مقطوع العدم في حال حياة الحيوان قبل ورود فعل المذكي عليه وبعد ورود فعل المذكي يشك في وجوده فيستصحب عدمه غاية الامر ان جهة اليقين والشك تختلف فانه في حال الحياة كانت جهة اليقين بعدم التذكية عدم ورود فعل المذكي عليه وهذه الجهة قد انتفت بورود فعل المذكي عليه وجهة الشك في كونه مذكى هي قابلية التذكية واختلاف جهة الشك واليقين لا يضر بالاستصحاب نعم لو كانت التذكية عبارة عن نفس المجموع المركب لم يكن للاستصحاب مجال فتدبر جيدا **الأمر الثالث** قد عرفت انه لو استفيد من الادلة قابلية كل حيوان للتذكية فلا موقع لاصالة عدم التذكية عند الشك فيها من جهة الشبهة الحكمية بل المرجع عند الشك عموم الدليل فيحكم عليه بالطهارة ولو شك في حلية اكل لحمه يحكم عليه بالحلية لقوله تعالى كل شيء لك حلال او قلنا بعموم قاعدة الحل للشبهات الحكمية ولو لم يستفد من الادلة قابلية كل حيوان للتذكية وقلنا ان التذكية عبارة عن المعنى المتحصل من قابلية المحل وفعل المذكي فالمرجع عند الشك في القابلية كالحيوان المتولد من طاهر ونجس لم يتبعهما في الاسم وليس له اسم خاص يندرج تحت احد العناوين الطاهرة او النجسة اصالة عدم التذكية فيحكم عليه بالنجاسة وحرمة الاكل لان غير المذكى حرام ونجس وان قلنا ان التذكية عبارة عن نفس فعل المذكي واجد للامور الخمسة وقابلية المحل امر خارج عن التذكية فالمرجع عند الشك فيها اصالتا الطهارة وقاعدة الحل فعلى جميع التقادير لا يمكن التفكيك بين الطهارة والحلية بحسب الاصول العملية هذا ولكن يظهر من بعض الاساطين التفصيل بين الطهارة والحلية في المثال المتقدم فحكم عليه بالطهارة وحرمة لحمه ولم يظهر وجه لهذا التفصيل فان مقتضى اصالة عدم التذكية النجاسة والحرمة ومقتضى اصالة الطهارة واصالة الحل الطهارة والحلية فلا وجه للتفكيك بينهما نعم قد ذكر شارح الروضة في وجه ذلك ما حاصله ان ما حل اكله من الحيوانات محصور معدود في الكتاب والسنة وكذلك النجاسات محصورة معدودة فيهما فالمشكوك اذا لم يدخل في المحصور منهما كان الاصل فيه الطهارة وحرمة لحمه وتوضيح ذلك هو ان تعليق الحكم على امر وجودي يقتضي احرازه فمع الشك في تحقق ذلك الامر الوجودي الذي علق الحكم عليه يبنى ظاهرا على عدم تحققه لا من جهة استصحاب العدم اذ ربما لا يكون لذلك الشيء حالة سابقة قابلة للاستصحاب بل من جهة الملازمة العرفية بين تعليق الحكم على امر وجودي وبين عدمه عند عدم احرازه وهذه الملازمة تستفاد من دليل الحكم ولكن لا ملازمة واقعية بل ملازمة ظاهرية اي في مقام العمل يبنى على عدم الحكم مع الشك في وجود ما علق الحكم عليه ويترتب على ذلك فروع مهمة **منها** البناء على نجاسة الماء المشكوك الكرية عند ملاقاته للنجاسة مع عدم العلم بحالته السابقة كما لو فرض ماء مخلوق الساعة لم يعلم كريته وقلته فان الحكم بالعاصمية قد علق ظاهر الدليل على كون الماء كرا كما هو الظاهر من قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثا او لم ينجسه شيء فلا يجوز ترتيب آثار الطهارة على ماء لم يحرز كريته عند ملاقاته للنجاسة لانه يستفاد من دليل الحكم ان العاصمية انما تكون عند احراز الكرية لا من جهة اخذ العلم والاحراز في موضوع

الحكم بل من جهة الملازمة العرفية الظاهرية **ومنها** اصالة الحرمة في باب الدماء والفروج والاموال فان الحكم بجواز الوطي مثلا قد علق على الزوجية وملك اليمين والحكم بجواز التصرف في الاموال قد علق على كون المال مما قد احله الله كما في الخبر لا يحل مال الا من حيث ما احله الله فلا يجوز الوطي والتصرف في المال مع الشك في كونها زوجة او ملك اليمين او الشك في كون المال مما قد احله الله **ومنها** غير ذلك من الفروع التي تبتني على ما ذكرنا وقد تخيل شارح الروضة ان باب النجاسات واللحوم من صغريات تلك الكبرى بتقريب ان النجاسات في الشريعة معدودة محصورة في عناوين خاصة كالدم والميتة والكلب والخنزير وغير ذلك وقد علق وجوب الاجتناب عن اجزاء تلك العناوين ومع الشك في تحقق العناوين يبنى على الطهارة وحيث ان الحيوان المتولد من طاهر ونجس لم يعلم كونه من العناوين النجسة يبنى على طهارته وكذا جواز التناول والاكل قد علق في الشريعة على عنوان الطيب كما قال تعالى احل لكم الطيبات والطيب امر وجودي عبارة عما تستلذه النفس ويأنس الطبع به والحيوان المتولد من حيوانين احدهما مأكول اللحم لم يعلم كونه من الطيب فلا يحكم عليه بالحلية وجواز الاكل بل ينبغي البناء على حرمته ظاهرا ما لم يحرز كونه من الطيب هذا غاية ما يمكن ان يوجه به مقالة شارح الروضة ولكن يرد عليه اولا ان الكبرى وهي ان تعليق الحكم على امر وجودي يقتضي احرازه وان كانت من المسلمات الا ان ذلك في خصوص ما علق فيه الحكم الترخيصي الاباحي على عنوان وجودي لا الحكم الالزامي التحريمي فان الملازمة العرفية بين الامرين انما هي فيما اذا كان الحكم لاجل التسهيل والامتنان وقد علق على امر وجودي فلا يجوز الحكم بالترخيص والاباحة ما لم يحرز ذلك الامر الوجودي لا في مثل وجوب الاجتناب عن النجاسة والا لم يبق موضوع لقوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فاندراج باب النجاسات في تلك الكبرى ليس في محله نعم اندراج الحكم بحل الطيبات في تلك الكبرى في محله لو سلم عما سيأتي ثانيا من منع كون الطيب امرا وجوديا بل الطيب عبارة عما لا تستقذره النفس ولا يستنفر منه الطبع في مقابل الخبيث الذي هو عبارة عما يستنفر منه الطبع فالحكم بالحلية لم يعلق على امر وجودي وثالثا سلمنا كون الطيب امرا وجوديا ولكن الخبيث الذي علق عليه الحرمة ايضا امر وجودي والكبرى المذكورة انما هي في مورد لم يعلق نقيض الحكم على امر وجودي آخر والا كان المرجع عند الشك في تحقق احد الامرين الوجوديين اللذين علق الحكمان المتضادان عليهما الى الاصول العملية وهي في مورد البحث ليست الا اصالة الحل ولا يجري استصحاب الحرمة الثابتة للحيوان في حال حياته فان الحياة دخلا عرفا في موضوع الحرمة ولا اقل من الشك فلا مجال للاستصحاب والطهارة فالاقوى ثبوت الملازمة بين الحل والطهارة في جميع فروض المسألة فتدبر جيدا هذا تمام الكلام في الشبهة التحريمية الحكمية اذا كان منشأ الشبهة فقدان النص وكذا الكلام فيما اذا كان منشأ الشبهة اجمال النص لعموم الادلة المتقدمة من غير فرق بين ان يكون اجمال النص لاجل اشتراك اللفظ الدال على الحكم بين الحرمة وغيرها مع عدم نصب قرينة معينة كما لو فرض اشتراك صيغة النهي بين الحرمة والكراهة لغة وعرفا او كان الاجمال لاجل اجمال متعلق الحكم بحسب المعنى اللغوي والعرفي كالغناء اذا فرض اجمال معناه وتردده بين كونه خصوص الصوت المطرب المشتمل على الترجيع وبين كونه مطلق الصوت

المطرب وقد يتوهم عدم شمول ادلة البرائة لصورة اجمال المتعلق لانه قد علم تعلق التكليف بمفهوم الغنا وما هو وانضم فلا يكون العقاب عليه بلا بيان ولا يندرج في قوله رفع ما لا يعلمون بل يجب العلم بالخروج عما اشتغلت به الذمة من التكليف وذلك لا يتحقق الا بالاجتناب عن الافراد المشتبهة والاحتياط بترك كل ما يحتمل كونه من افراد الغنا هذا ولكن لا يخفى ما فيه فان متعلق التكليف ليس هو مفهوم الغنا بما هو مفهوم بل المفاهيم انما تؤخذ في متعلق التكليف باعتبار كونها مرآة لما تنطبق عليها من المصاديق فانها انما تعلق بما يكون بالحمل الشايع الصناعي غنا فالمقدار الذي علم كونه من مصاديق الغنا لا يندرج في ادلة البرائة واما الزائد المشكوك فتعمه ادلة البرائة ويندرج في قوله رفع ما لا يعلمون ويشمله حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فتوهم الفرق بين كون منشأ الشبهة فقدان النص او اجماله فاسد وفي حكم ذلك ما اذا كان منشأ الشبهة تعارض النصين لعدم العلم بالتكليف ايضا الذي هو تمام المناط في البرائة الشرعية والعقلية نعم قد ورد في مرفوعة العلامة الى زرارة على ما في كتاب عوالي اللئالي عن الباقر عليه السلام في الخبرين المتعارضين بعد امره بالاخذ باشهرهما ثم باعدلهما واوثقهما ثم بما خالف العامة قلت ربما كانا موافقين لهما او مخالفين لهما فكيف نصنع قال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط وهذه المرفوعة وان كانت اخص من الاخبار الآمرة بالتخيير عند فقد المرجحات المذكورة الا ان الشأن في اعتبار المرفوعة اذ لا اعتبار بالكتاب وصاحبه كما اعترف بذلك صاحب الحدائق حيث طعن في صاحب الكتاب وزيف ما فيه من الروايات مع انه من الاخباريين الذين ليس من شأنهم الطعن في الروايات هذا كله اذا كانت الشبهة حكمية وقد عرفت انه لا فرق بين كون الشبهة لاجل فقدان النص او اجماله او تعارض النصين وان كانت الشبهة موضوعية فالظاهر انعقاد الاجماع من الاصوليين والاخباريين على عدم وجوب الاجتناب عنها وجواز الاقتحام في الشبهة اعتمادا على ادلة البرائة الشرعية والعقلية وقد يتوهم ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان تختص بالشبهات الحكمية ولا تعم الشبهات الموضوعية لان مورد القاعدة هو ما اذا لم يرد بيان من الشارع اصلا او ورد ولكن لم يصل الى المكلف وفي الشبهات الموضوعية البيان الذي هو من وظيفة الشارع قد ورد ووصل الى المكلف لان وظيفة الشارع انما هي بيان الكبريات كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير واما بيان الصغريات من كون هذا الشيء من افراد لحم الخنزير او لحم الغنم فليس هو من وظيفة الشارع وفي الشبهات الموضوعية الكبرى المجعولة الشرعية قد وردت ووصلت الى المكلف وحصل العلم بها وانما كانت الشبهة في الصغرى فلا مجال للتمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان بل ينبغي التمسك بقاعدة الاشتغال لان العلم باشتغال الذمة بالكبرى المجعولة المعلومة الواصلة يقتضي العلم بالفراغ عقلا وذلك لا يحصل الا بالتجنب عن موارد الشبهة والحاصل ان المراد من البيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو بيان الاحكام الكلية التي وظيفة الشارع بيانها واما الاحكام الجزئية فضلا عن الموضوعات الخارجية فليس من وظيفة الشارع بيانها بل الاحكام الجزئية تدور مدار تحقق موضوعاتها الخارجية في عالم التكوين والمشكوك فيه اولا وبالذات في الشبهات الموضوعية انما هو وجود الموضوع في الخارج ويستتبع الشك في الحكم الجزئي وكل منهما ليس من وظيفة الشارع بيانا واما الكبرى الكلية فقد بينها الشارع وهي واصلة

الى المكلف فلا مسرح لقاعدة قبح العقاب بلا بيان في الشبهات الموضوعية بل لا بد من الاحتياط فيها لقاعدة الاشتغال هذا كله مع انه يبقى سؤال الفرق بين الاصول اللفظية والعملية وانه كيف لا يجوز التمسك بالاصول اللفظية في الشبهات المصداقية ويجوز التمسك بالاصول العملية فيها وانت خبير بفساد التوهم فان مجرد العلم بالكبريات المجعولة لا يكفي في تنجزها وصحة العقوبة على مخالفتها ما لم يعلم بتحقق صغرياتها خارجا فان تنجز التكليف الذي يترتب عليه صحة العقوبة انما يكون بعد فعلية الخطاب وفعلية الخطاب انما يكون بوجود موضوعه خارجا في التكاليف التي لها تعلق بالموضوعات الخارجية وذلك وان كان بمثابة من الوضوح الا انه لا بأس بزيادة بيان في المقام حسما لمادة الشبهة فنقول ان الاحكام الشرعية الوجوبية والتحريمية بعدما كان لا محيص عن تعلقها بفعل المكلف الصادر عنه بتحريك عضلاته عن ارادته واختياره اما ان لا يكون لها تعلق بموضوع خارجي كالصلوة حيث ان اجزائها ليست الا الافعال والاقوال الصادرة عن جوارح المكلف من دون ان يكون لها تعلق بموضوع خارجي وكذا الغنا والكذب ونحو ذلك واما ان يكون لها تعلق بموضوع خارجي كوجوب اكرام العالم وحرمة شرب الخمر وامثال ذلك من التكاليف الوجوبية والتحريمية التي لها ربط وتعلق بموضوع خارجي سواء كان الموضوع من الموضوعات التي يمكن للمكلف ايجادها في الخارج ويجعلها ثابتة في عالم الاعيان كالخمر الذي يكون صنعه وايجاده من التمر والزبيب بيد المكلف وكان من الموضوعات التي ليست من صنع المكلف ولا يتمكن من ايجادها في الخارج كحرمة وطي الام ووجوب استقبال القبلة وامثال ذلك من التكاليف التي لها تعلق بموضوع خارجي لا يتمكن المكلف من ايجاده في الخارج فان لم يكن للتكليف تعلق بموضوع خارجي فلا يعتبر في فعليته سوى وجود شخص المكلف واجتماعه للشرائط العامة والخاصة المعتبرة فيه فعند وجود المكلف يكون التكليف فعليا علم به المكلف او لم يعلم اذ ليس للعلم دخل في فعلية التكاليف كما اوضحنا في محله وبعد العلم به يتنجز وتصح العقوبة على مخالفته وفي هذا القسم من التكاليف لا يتصور تحقق الشبهة الموضوعية وان كان للتكليف تعلق بموضوع خارجي فيمكن في عالم الثبوت ان يكون التكليف بالنسبة الى وجود الموضوع مطلقا سواء كان الموضوع موجودا او لم يكن غايته انه مع عدم وجوده يجب عليه ايجاده ان كان مما يمكنه ايجاده كسائر مقدمات الواجب المطلق ويمكن ان يكون التكليف بالنسبة الى الموضوع مشروطا ولكن هذا في التكاليف الوجودية المطلوب منها صرف الوجود واما التكاليف العدمية الانحلالية فالتكليف دائما يكون فيها مشروطا بوجود الموضوع وقد ذكرنا تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه في رسالة المشكوك نسئل الله تعالى التوفيق لالحاقها في آخر الكتاب وعلى كل تقدير ان كان للتكليف تعلق بموضوع خارجي فما لم يعلم وجود ذلك الموضوع لم يتنجز العقوبة على مخالفة ذلك التكليف فسواء كان الموضوع من الموضوعات التي يمكن للمكلف ايجادها او كانت خارجة عن قدرة المكلف لا يكاد يكون الخطاب فعليا الا بعد وجود الموضوع خارجا فان نسبة الموضوع الى التكليف كنسبة الفاعل والمكلف فكما انه لا يمكن ان يكون الخطاب فعليا الا بعد وجود المكلف كذلك لا يمكن ان يكون الخطاب فعليا الا بعد وجود الموضوع والسر في ذلك واضح فان التكاليف الشرعية انما تكون على نهج القضايا الحقيقية التي تنحل الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها

عنوان المحمول فلابدّ من فرض وجود الموضوع في ترتّب المحمول فمع العلم بعدم وجود الموضوع خارجا يعلم بعدم فعلية التكليف ومع الشك
في وجوده يشك في فعليته لانّ المناط في صحة العقوبة عقلا هو ان يكون التكليف فعليا للباعثية والداعوية بحيث يكون محرّكا في عالم
التشريع لعضلات المكلف وذلك لا يكون الّا بعد العلم بتحقق الموضوع وانطباق الكبرى المجعولة الشرعية عليه فلا اثر للعلم بتشريع الكبرى
مع عدم العلم بانضمام الصغرى اليها لانّ وجود الصغرى خارجا مما له دخل في فعلية الكبرى غاية الامر انّ التكليف قد يكون على وجه يجب على
المكلف ايجاد الصغرى ان كان مما يمكنه ايجادها فتنطبق الكبرى عليها فيكون الحكم فعليا وقد يكون التكليف على وجه لا يجب على المكلف ايجاد
الصغرى وان كان يمكنه ايجادها ثم لا يخفى انّ ما ذكرنا من انّ التكاليف العدمية الانحلالية انما تكون مشروطة بوجود الموضوع في
الخارج ومع الشك في وجود الموضوع لا علم بالتكليف انما هو اذا كان المنهي عنه نفس الطبيعة المطلقة على نحو السالبة المحصلة كقوله
لا تشرب الخمر حيث ينحلّ الى قضايا جزئية حسبما للخمر من الافراد الخارجية واما اذا كانت القضية على نحو الموجبة المعدولة المحمول كان يقال
كن لا شارب الخمر ٧ هو كون المكلف واجدا الوصف اللاشاربية ومعنونا بكونه تاركا لشرب الخمر من دون نظر الى ترك الافراد الخارجية
من الخمر وانما يكون تركها مقدمة عقلية لاتصاف المكلف بوصف اللاشاربية بحيث لو فرض محالا اتصافه بهذا الوصف مع عدم ترك شرب
الافراد الخارجية من الخمر لم يكن عاصيا ومخالفا للتكليف وبالعكس لو فرض محالا ترك شرب الافراد الخارجية ولم يتصف بذلك الوصف لو
كان عاصيا ومخالفا للتكليف في هذا الفرض وان كان محالا وبحسب النتيجة لا فرق بين قوله كن لا شارب الخمر وبين قوله لا تشرب الخمر فانه
على كل حال يجب ترك الافراد الخارجية اما لكون تركها مقدمة عقلية لحصول الوصف واما لكونه متعلق النهي ولكن بحسب الاصول
العملية تختلف النتيجة فانه لو كان متعلق النهي ترك شرب الافراد الخارجية وكانت القضية على نحو السلب المحصّل فعند الشك في خمرية
مايع تجري البرائة للشك في تعلق النهي به بالنهي المتقدّم وان كانت القضية على نحو الموجبة المعدولة المحمول فالمرجع عند الشك في خمرية
مايع قاعدة الاشتغال لا البرائة للشك في حصول الوصف مع عدم ترك المشكوك فيرجع الشك الى الشك في الامتثال هذا ولكن لم
نعثر في باب النواهي على ما يكون من هذا القبيل وانما يكون ذلك لمجرد فرض لا واقع له فانّ ظاهر النواهي الواردة في الكتاب والسنة هو ان
يكون متعلق النهي نفس الطبيعة باعتبار ما يعرض لها من الافراد الخارجية اما على نحو العام المجموعي واما على نحو العام الاصولي بل العام
المجموعي ايضا مجرد فرض لا واقع له فادخال القضية السالبة المحصلة الى المعدولة المحمول خلاف ما يقتضيه ظاهر النواهي ولنطوي الكلام
في هذا المقام ونقتصر على هذا المقدار ونحيل تفصيله الى ما نلحقه بالكتاب من رسالة المشكوك فانّ استقصاء الكلام في ذلك في جميع الموارد
لا يمكن في المقام بل يحتاج الى رسالة مفردة وقد استوفينا البحث عنه في تلك الرسالة فانتظر وعلى كل حال فقد ظهر مما ذكرنا انّ قاعدة قبح العقاب
بلا بيان لا تختص بالشبهات الحكمية بل تجري في الشبهات الموضوعية ايضا من غير فرق بينهما سوى انّ في الشبهات الحكمية تختص القاعدة بما بعد الفحص
وفي الشبهات الموضوعية لا يجب الفحص الّا على بعض الوجوه التي نذكرها في خاتمة الاشتغال بقي الجواب عن سؤال الفرق بين الاصول اللفظية
والاصول العملية وانه كيف صح التمسك بالاصول العملية في الشبهات الموضوعية ولم يصح التمسك بالاصول اللفظية فيها ولعمري انّ الفرق

٧ [illegible] السالبة المحصلة فان متعلق التكليف [illegible] الافراد الخارجية [illegible]

بينهما في غاية الوضوح فانّ الاصول اللفظية انما تكون كاشفة عن المرادات النفس الامرية وعنوان العام بعد تخصيصه يكون جزء الموضوع وجزئه
الآخر عنوان المخصّص ولا يمكن ان يتكفّل الدليل وجود الموضوع بل انما يتكفل بيان الحكم على تقدير وجود الموضوع والمصداق المشتبه لم
يعلم انه من مصاديق العام او من مصاديق الخاص فلا يجوز التمسك باصالة العموم لاثبات كونه من مصاديق العام والّا يلزم ان يكون العام متكفلا
لوجود مصاديقه وهذا بخلاف الاصول العملية فانها لوظائف عملية للمصداق المشتبه اذا لم يقم دليل على بيان حكمه فيجب الوظيفة الا بدّ ان
ينتهي الامر الى احد الاصول العملية ولا اقل من البرائة والاشتغال اللذين تنتهي اليهما الوظيفة العملية عقلا عند فقدان الاصول الحاكمة عليهما
هذا تمام الكلام في الشبهة التحريمية باقسامها الاربعة **واما الشبهة الوجوبية** فاقسامها ايضا اربعة على حد الشبهة التحريمية لانّ منشأ الشبهة
اما ان يكون فقدان النص واما ان يكون اجماله واما ان يكون تعارض النصين واما ان يكون لاجل الاشتباه في الموضوع الخارجي وهذه الاقسام
الاربعة وان لم يختلف حكمها الّا انّ الشيخ قده افرد البحث عن كل واحد منها ونحن نقتفي اثره **القسم الاول** ما اذا كان منشأ الشك
في الوجوب فقدان النص والاقوى وفاقا لقاطبة الاصوليين ومعظم الاخباريين جريان البرائة فيه وعدم وجوب الاحتياط سواء كان
طرف احتمال الوجوب الاستحباب او الاباحة او الكراهة للادلة المتقدمة في الشبهة التحريمية فانّ تلك الادلة تعمّ الشبهات الوجوبية ايضا مما
عدا اخبار اصالة الحل ولا حاجة الى اعادة البحث عنها فالاولى عطف عناننا الى ما ينبغي ذكره من التنبيهات التي ذكرها الشيخ قدس سره القدسي
التنبيه الاول لا اشكال في رجحان الاحتياط عقلا في جميع اقسام الشبهة التحريمية والوجوبية الحكمية والموضوعية وفي استحبابه
الشرعي من جهة اوامر الاحتياط اشكال لاحتمال ان تكون الاخبار الواردة في الباب على كثرتها للارشاد الى ما يستقل به العقل من حسن الاحتياط
تحرزا عن الوقوع في المفسدة الواقعية وفوات المصلحة النفس الامرية وحكم العقل برجحان الاحتياط وحسنه انما يكون طريقا الى ذلك لا انه
ناش عن مصلحة في نفس ترك ما يحتمل الحرمة وفعل ما يحتمل الوجوب بحيث يكون ترك المحتمل وفعله بما انه محتمل ذا مصلحة يحسن استيفائها عقلا
ومن ذلك يظهر فساد ما ربما يتوهم من استحباب الاحتياط شرعا بقاعدة الملازمة فانّ المورد ليس من موارد قاعدة الملازمة لما تقدّم منا انّ
مورد الملازمة انما هو فيما اذا كان الحكم العقلي واقعا في سلسلة علل الاحكام من المصالح والمفاسد التي تبتني عليها الاحكام واما اذا كان الحكم
العقلي واقعا في سلسلة معلولات الاحكام من الاطاعة والعصيان وما يستتبعهما من الثواب والعقاب فلا محل لقاعدة الملازمة والحكم
العقلي في باب الاحتياط يكون من القسم الثاني لما عرفت من انه طريق محض للتخلص عن فوات المصلحة والوقوع في المفسدة النفس الامرية
فهو نظير حكمه بحسن الاطاعة وقبح المعصية فلا يمكن اثبات استحباب الاحتياط شرعا من طريق قاعدة الملازمة نعم يمكن ان يستفاد استحبابه
الشرعي من بعض الاخبار الواردة في الترغيب على الاحتياط كقوله ع من ارتكب الشبهات نازعته نفسه ان يقع في المحرمات وقوله ع من ترك الشبهات
كان لما استبان له من الاثم اترك وقوله ع من يرتع حول الحمى اوشك ان يقع فيه ونحو ذلك من الاخبار التي يمكن ان يستظهر من التعليلات الواردة
فيها انها من قبيل الحكمة للتشريع استحباب الاحتياط وان كان للمنع عن ذلك ايضا مجال وعلى كل حال لا شبهة في حسنه العقلي وامكانه في التوصليات
بترك ما يحتمل حرمته وفعل ما يحتمل وجوبه واما العبادات فقد استشكل الشيخ قده في امكان الاحتياط فيها بل قوى العدم في هذا المقام مع انه

في الكتب الفقهية والرسائل العملية على خلاف ذلك وقد يقال ان كلمة او اهمالها لم تكن في نسخة الاصل وذلك هو المظنون فان النفس تأبى ان يكون مثل الشيخ قده ينكر امكان الاحتياط في العبادات مع ان ما ذكره في وجه ذلك في غاية الضعف والسقوط فان مبنى الاشكال على ما ذكره الشيخ قده انما هو اعتبار قصد التقرب والامر في صحة العبادة وذلك يتوقف على العلم بالامر تفصيلا او اجمالا وفي الشبهات البدوية لا علم بالامر فلا يمكن فيها الاحتياط وبعبارة اخرى الاحتياط في الشيء عبارة عن الاتيان بكل ما يحتمل دخله فيه على وجه يحصل العلم بعد الاحتياط بتحقق ما احتاط فيه بجميع ما له من الاجزاء والشرائط ومن جملة الشرائط المعتبرة في العبادة قصد امرها والتقرب بها فان العمل الفاقد لذلك لا يكون عبادة وقصد الامر والتقرب يتوقف على العلم بتعلق الامر بالعمل والا كان من التشريع المحرم ففي الشبهات البدوية العبادية لا يمكن فيها حقيقة الاحتياط هذا ولكن الانصاف انه ما كان ينبغي ان يجري هذا الاشكال على قلم الشيخ فضلا عن ان يختاره ويقويه فانه قد تقدم منا في مبحث القطع ان للامتثال مراتب اربع احدها الامتثال العلمي التفصيلي ثانيها الامتثال العلمي الاجمالي ثالثها الامتثال الظني رابعها الامتثال الاحتمالي وهذه المراتب الاربع مترتبة عند العقل حسب ترتيبها في الذكر بمعنى انه لا تحسن المرتبة اللاحقة الا عند تعذر المرتبة السابقة وعلى كل حال بعد تعذر المراتب الثلث من الامتثال التفصيلي والاجمالي والظني تصل النوبة الى الامتثال الاحتمالي والعقل يستقل بحسنه ويكون ذلك امتثالا للامر الواقعي على تقدير وجوده ولا يتوقف حقيقة الامتثال على قصد الامر التفصيلي والا كان اللازم عدم حصول الامتثال في موارد العلم الاجمالي وتوهم ان الامر في موارد العلم الاجمالي مقطوع معلوم فلا يقاس بالشبهات البدوية التي ليس فيها الا احتمال الامر فاسد فان مجرد العلم بتعلق الامر باحد فردي الترديد لا يكفي لو بنينا على اعتبار قصد التقرب والامر التفصيلي في عبادية العبادة فانه حين الاشتغال بكل واحد من فردي الترديد لا يمكن قصد التقرب وامتثال امره لعدم العلم بتعلق الامر به لاحتمال ان يكون متعلق الامر هو الفرد الاخر الذي يأتي به بعد ذلك او الذي اتى به قبل ذلك ففي موارد العلم الاجمالي لا يمكن ازيد من قصد امتثال الامر الاحتمالي بالنسبة الى كل واحد من العملين اللذين يعلم اجمالا بتعلق الامر باحدهما فلو كان الامتثال الاحتمالي لا يكفي في صحة العبادة كان اللازم عدم التمكن من الامتثال في موارد العلم الاجمالي وهو كما ترى وبالجملة لا ينبغي الاشكال في ان الامتثال الاحتمالي من احد مراتب الامتثال والعقل يستقل بحسنه وسقوط الامر به على تقدير ثبوته نعم ليس هو في عرض الامتثال التفصيلي بل في طوله وما ابعد ما بين القول بان الامتثال الاجمالي في عرض الامتثال التفصيلي وبين القول بان الامتثال الاحتمالي ليس من مراتب الامتثال ولا تصح به العبادة ولا يسقط به الامر مع انه قد عرفت ان لازم ذلك عدم كفاية الامتثال الاجمالي فظهر ان دعوى عدم امكان الاحتياط في العبادات في غاية الوهن والسقوط وقد حاول بعض الاساطين في تصحيح الاحتياط في العبادات بالاوامر الواردة فيه كقوله احوط لدينك وقوله فاحتط لدينك بتقريب ان الامر بالاحتياط قد تعلق بذات العمل الذي يحتمل وجوبه لا بالعمل بقيد انه محتمل الوجوب بحيث يكون احتمال الوجوب قيدا في المأمور به بل متعلق الامر نفس العمل الذي يحتمل وجوبه توصليا يكفي الاتيان به بلا قصد الامر المتعلق به وان كان عباديا اي كان بحيث لو تعلق الامر به لكان امره عباديا فلا بد من قصد الامر الذي تعلق به وهو الامر بالاحتياط الذي فرض تعلقه بذات العمل فينوى التقرب به بقصد امتثاله ولذلك حكى ان سيرة اهل الفتوى في العصر السابق كانت على الفتوى باستحباب نفس العمل في الشبهات البدوية الحكمية من غير تقييد باتيان العمل بداعي احتمال المطلوبية بل يطلقون الفتوى باستحباب العمل ولو لم

تكن اوامر الاحتياط متعلقة بنفس العمل وموجبة لاستحبابه لم يكن وجه لاطلاق الفتوى باستحباب العمل بل كان اللازم تقييد الفتوى باتيان العمل بداعي احتمال الامر كما جرت عليه السيرة بين اهل الفتوى في العصر المتأخر هذا واستخبر بما فيه فان الامر بالعمل اما ان يكون بنفسه عباديا اي كان الغرض من الامر التعبد والتقرب به كالامر المتعلق بالصلوة واما ان يكتسب العبادية من امر آخر لاجل اتحاد متعلقهما كوجوب الوفاء بالنذر فان الامر بالوفاء بالنذر بنفسه لم يكن عباديا بل هو كسائر الاوامر التوصلية لا يعتبر في سقوطه قصد الامتثال والتقرب ولكن لو تعلق النذر بما يكون عبادة كنذر صلوة الليل يكتسب الامر بالوفاء بالنذر العبادية من الامر بصلوة الليل كما ان الامر بصلوة الليل يكتسب الوجوب من الامر بالوفاء والسر في ذلك هو ان النذر انما يتعلق بذات صلوة الليل لا بها بما انها مستحبة بحيث يؤخذ استحبابها قيدا في متعلق النذر لبطلان النذر لعدم القدرة على وفائه فان صلوة الليل بالنذر تصير واجبة فلا يمكن بعد النذر فعل صلوة الليل بقيد كونها مستحبة فلا بد وان يتعلق النذر بذات صلوة الليل والامر الاستحبابي الذي تعلق بها ايضا قد تعلق بذات صلوة الليل لا بوصف كونها مستحبة فان هذا الوصف انما جاء من قبل الامر بها فلا يمكن اخذه في متعلق الامر فيكون كل من الامر الاستحبابي والامر بالوفاء بالنذر قد تعلق بذات صلوة الليل ولمكان اتحاد متعلقهما يكتسب كل منهما من الآخر ما كان فاقدا له فالامر النذري يكتسب العبادية من الامر الاستحبابي والامر الاستحبابي يكتسب الوجوب من الامر النذري هذا اذا اتحد متعلق الامرين واما اذا لم يتحد متعلقهما فلا يكاد يمكن ان يكتسب احد الامرين العبادية مع كونه فاقدا لها من الآخر الواجد لها كالامر بالوفاء بالاجارة اذا كان متعلق الاجارة امرا عباديا كما لو آجر الشخص نفسه على الصلوة الواجبة او المستحبة على الغير فان الاجير انما يستأجر لتفريغ ذمة الغير فالاجارة انما تتعلق بما في ذمة المنوب عنه وما في ذمة المنوب عنه انما هي الصلوة الواجبة او المستحبة بوصف كونها مستحبة او واجبة فمتعلق الاجارة انما تكون الصلوة بقيد كونها مستحبة على المنوب عنه لا بذات الصلوة بما هي هي ومتعلق الامر الاستحبابي انما هو نفس الصلوة فلا يتحد الامر الاستحبابي مع الامر الاجاري ومع عدم اتحاد المتعلق لا يمكن ان يكتسب الامر الاجاري العبادية من الامر الاستحبابي كما لا يكتسب الامر الاستحبابي وصف الوجوب من الامر الاجاري فان الامر الاستحبابي انما تعلق بالمنوب عنه والفعل بعد باق على استحبابه بالنسبة الى المنوب عنه والامر الوجوبي انما يتعلق بالاجير فلا ربط لاحدهما بالآخر حتى يكتسب احدهما من الآخر ما يكون فاقدا له وبهذا يظهر فساد ما اجاب به بعض الاعلام عن الاشكال المعروف في صحة عبادة الاجير وهو عدم تمشي قصد التقرب منهم مع ان المحرك والداعي لهم اخذ الاجرة من ان لهم قصد امتثال الامر الاجاري والتقرب به فان الامر الاجاري وان كان توصليا الا انه يصح التقرب به خصوصا اذا تعلق بما يكون عبادة وجه الفساد هو ان الامر الاجاري وان صح التقرب به كسائر الاوامر التوصلية الا ان قصد امتثال الامر الاجاري لا يوجب صحة العبادة المستأجر عليها فان المعتبر في صحة العبادة قصد امرها نفسها والامر الاجاري لم يتعلق بذات العبادة ليكتسب العبادية من الامر المتعلق بها وقد استقصينا الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في كتاب القضاء وفي المكاسب المحرمة عند البحث عن اخذ الاجرة على الواجبات وعلى كل حال فقد عرفت ان الامر العبادي اما ان يكون بنفسه عباديا اي كان الغرض من الامر التعبد به واما ان يكتسب العبادية من امر آخر والاوامر المتعلقة بالاحتياط فاقدة لكلتا الجهتين اما الجهة الاولى فواضح فان الامر بالاحتياط انما يكون توصليا ليس الغرض منه التعبد والتقرب به والا يلزم بطلان الاحتياط في التوصليات ولا سبيل الى دعوى صيرورة الامر بالاحتياط عباديا

اذا كان الفعل المحتاط فيه عبادة وتوصليا اذا كان الفعل المحتاط فيه غير عبادة الاعلى وجه يأتي بيانه مع فساده **واما الجهة الثانية**
فلان الامر بالاحتياط لم يتعلق بذات العمل مرسلا عن قيد كونه محتمل الوجوب بل التقييد بذلك مأخوذ في موضوع اوامر الاحتياط والا لم
يكن من الاحتياط بشيء بخلاف الامر المتعلق بالعمل المحتاط فيه فانه على تقدير وجوده الواقعي انما تعلق بذات العمل فلم يتحد متعلق الامرين حتى
يكتسب الامر بالاحتياط العبادية من الامر المتعلق بالعمل لو فرض انه كان مما تعلق الامر العبادي به وقد عرفت انه ما لم يتحد متعلق الامر الغير
العبادي مع متعلق الامر العبادي لا يمكن ان يصير الامر الغير العبادي عباديا وبالجملة الامر الذي يتعلق بالعمل الذي يحتمل وجوبه لا يخلو اما
ان يتعلق به مطلقا سواء قصد به التقرب او لم يقصد واما ان يكون مقيدا بقصد التقرب واما ان يكون مقيدا بقصد احتمال الامر لا سبيل
الى الاول والثاني فان الاول ينافي كون العمل عباديا والثاني يتوقف على احراز الامر ليمكن التقرب به المفروض انه غير محرز فتعين الثالث
فلا بد ان يؤخذ الاتيان بداعي احتمال الامر في متعلق الامر بالاحتياط وح فان كان اتيان العمل بداعي الاحتمال كافيا في العبادية فلا يحتاج
الى اوامر الاحتياط وان لم يكن كافيا فاوامر الاحتياط لا توجب عبادية العمل **فان قلت** اوامر الاحتياط تعم التوصليات والتعبديات
بجامع واحد في التوصليات لا يعتبر ان يكون العمل بداعي احتمال تعلق الامر به بل يكفي الاتيان بنفس العمل الذي يحتمل تعلق الامر به فلا بد ان
يكون الامر متعلقا بذات العمل بلا قيد اتيانه بداعي الاحتمال والا فيلزم التفكيك بين التوصليات والتعبديات مع وحدة الدليل واذا كان الامر
بالاحتياط متعلقا بذات العمل بلا اخذ قيد قصد احتمال الامر فان كان العمل من الاعمال العبادية فلا محالة اوامر الاحتياط تكشف عن تعلق الامر
العبادي به وح يمكن قصد الامر القطعي المستكشف من اوامر الاحتياط بل يمكن قصد التعبد بنفس الامر بالاحتياط لاتحاده مع الامر المتعلق
بالعمل فيكون عبادة بلا حاجة الى قصد احتمال الامر ليستشكل بان قصد احتمال الامر لا يكفي في العبادية وهذا ما وعدنا به سابقا من الوجه
قلت وحدة الدليل لا ينافي استفادة قيد قصد امتثال الامر المحتمل في العبادات من الخارج كسائر القيود التي يستفاد اعتبارها في البعض
اصناف العام من دليل خارجي اخر مثلا ورد اكرم العلماء فقد تعلق وجوب الاكرام بالنحوي والفقيه بجامع واحد ومع ذلك يمكن ان
يعتبر في الفقيه العدالة ويستفاد ذلك من الخارج وكذا المنقول في المقام ان اوامر الاحتياط قد تعلقت بالتوصليات والعباديات
بجامع واحد لكن قد استفيد من دليل خارجي اعتبار قصد امتثال احتمال الامر في العباديات والدليل الخارجي الذي يستفاد منه القيد
هو ما ذكرناه من البرهان وحاصله انه لا يمكن ان لا تكون اوامر الاحتياط مهملة بل لا بد اما من كونها مطلقة بالنسبة الى قصد الامتثال وعدمه
واما ان تكون مقيدة بقصد امتثال الامر واما ان تكون مقيدة بقصد امتثال احتمال الامر لا سبيل الى الاول والثاني بالبيان المتقدم فيتعين
الثالث هذا كله مضافا الى ما عرفت من ان حقيقة الاحتياط هو قصد امتثال احتمال الامر فلو الغي هذا القيد لم يكن من الاحتياط بشيء بل كان العمل
بنفسه مستحبا نفسيا كسائر الاعمال المستحبة والانصاف ان ما يحكى عن المشهور من الفتوى باستحباب العمل الذي يحتمل وجوبه من غير تقييد اتيانه بداعي
احتمال المطلوبية لا ينطبق على القواعد الا ان يكون نظر المشهور الى مسألة التسامح في ادلة السنن وذلك على اطلاقه ايضا لا يستقيم فان التسامح
في ادلة السنن يختص بما اذا قام خبر ضعيف على استحباب الشيء او وجوبه لو قلنا بان الخبر الضعيف القائم على وجوب الشيء يندرج في اخبار من بلغ

ولا تختص بالخبر القائم على الاستحباب وحيث انجر الكلام الى ذلك فلا بأس بالاشارة الى مدرك ما اشتهر في الالسن من التسامح في ادلة
السنن فنقول المدرك في ذلك هو ما ورد من الاخبار وهي كثيرة **منها** صحيحة هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام قال من بلغه عن
النبي صلى الله عليه واله شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله ص لم يقله **ومنها** ما عن الكليني عنهم عليهم السلام
من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل **ومنها** ما عن الاقبال عن ابي عبد الله عليه السلام من بلغه
شيء من الخير فعمل به كان له ذلك **ومنها** ما عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب من الله تعالى على عمل ففعله
التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه الى غير ذلك من الاخبار المتقاربة بحسب المضمون ويغني عن التكلم في سندها عمل
المشهور بها والفتوى على طبقها مع ان بعضها من الصحاح فلا اشكال من حيث السند انما الاشكال من حيث الدلالة والوجوه المحتملة
فيها ثلثة احدها ان يكون مفادها مجرد الاخبار عن فضل الله سبحانه من غير نظر الى حال العمل وانه على اي وجه يقع وبعبارة اخرى يمكن
ان تكون هذه الروايات ناظرة الى العمل بعد وقوعه وان الله تعالى حسب فضله ورحمته يعطي الثواب الذي بلغ العامل وان تخلف
قول المبلغ عن الواقع ولم يكن الامر كما اخبر به وح لا تكون الروايات بصدد بيان حال العمل قبل وقوعه من العامل وانه مستحب ولا
بصدد بيان اسقاط شرائط حجية الخبر الواحد في المستحبات وانه لا يعتبر فيها ما يعتبر في الخبر القائم على وجوب شيء من الوثاقة او العدالة ولا
يمكن التمسك باطلاق الموضوع وهو البلوغ ويقال ان الموضوع في القضية مط لم يعتبر فيه شرائط الحجية فان الاطلاق في القضية
انما سيق لبيان حكم اخر وهو اعطاء الثواب على العمل الذي بلغ عليه الثواب واذا كان الاطلاق قد سيق لبيان حكم اخر لا لحكم نفسه فلا
يجوز التمسك به نظير قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليه فان اطلاق الامر بالاكل قد ورد لبيان حلية ما يصطاده كلب الصيد وانه ليس من
الميتة فلا يجوز التمسك باطلاق الامر بالاكل لطهارة موضع امساك الكلب ففي المقام اطلاق قوله ع اذا بلغه شيء من الثواب فعمله
كان له ذلك لم يرد لبيان استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب حتى يؤخذ باطلاقه ليستفاد منه عدم اعتبار ما اعتبر في الخبر الواحد من
الشرائط بل انما ورد لبيان فضل الله تعالى على العباد وان الثواب لا يدور مدار اصابة قول المبلغ للواقع وهذا لا ينافي ان يعتبر في قول المبلغ
ما يعتبر في الخبر الواحد اي كان ترتب الثواب مشروطا بكون قول المبلغ واجدا للشرائط الحجية والحاصل ان مبنى الاحتمال الاول هو ان تكون
هذه الاخبار بصدد بيان ما يترتب على العمل المتفرع على بلوغ الثواب عليه كما يرشد الى ذلك فاء التفريع فان الظاهر من قوله ع فعمله
هو ان يكون العمل متفرعا على البلوغ وانه بلغه فعمل معتمدا على البلوغ ومستندا اليه والعامل لا يعتمد في عمله على قول المبلغ الا اذا كان
قوله واجدا للشرائط الحجية فكان واجدية قول المبلغ للشرائط اخذت في القضية مفروغ الوجود والا لا يصح تفريع العمل على البلوغ فانه
اذا لم يكن قول المبلغ واجدا للشرائط فلا يصح من العامل استناد عمله الى قول المبلغ والاعتماد عليه بل لا بد من ان يكون عمله بداعي الاحتمال
وانه لعل ان يكون قوله مصادفا للواقع وهذا ينافي ظاهر تفريع العمل على البلوغ فان التفريع لا يكون الا بعد الاعتماد على قول
المبلغ وفرض اصابته للواقع **فان قلت** الظاهر من قوله ع في خبر محمد بن مروان ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه هو

[illegible]

ان يكون العمل برجاء اصابة قول المبلغ للواقع واحتمال كونه مطلوبا في نفس الامر فلا بد ان لا يكون قول المبلغ واجدا للشرائط فانه لو كان واجدا لها لا يكون العمل بداعي احتمال المطلوبية بل مقتضى حجية قوله هو الغاء احتمال مخالفة قوله للواقع واتيان العمل بداعي كونه مطلوبا واقعا **قلت** تقييد العمل بالالتماس ليس لبيان وجه العمل وانه يعتبر في اعطاء الثواب ان يكون العمل بداعي الاحتمال والتماس الثواب بل التقييد بذلك انما هو لاجل ان عادة اغلب الناس انما تكون لرجاء الثواب والامن من العقوبة فقوله ع فعمله التماس ذلك الثواب انما ورد مورد الغالب ولا عبرة بالقيد الوارد مورد الغالب نعم ربما يستظهر من قوله ع في بعض الاخبار فعمل ذلك طلب قول النبي ص كون العمل برجاء قول النبي ص فتم وعلى كل حال فهذا احد الاحتمالات التي تحتملها روايات الباب ثانيها ان تكون الجملة الخبرية بمعنى الانشاء ويكون مفاد قوله ع فعمله او فعمله الامر بالفعل والعمل كما هو الشأن في غالب الجمل الخبرية الواردة في بيان الاحكام سواء كانت بصيغة الماضي كقوله ع من سرح لحيته فله كذا او بصيغة المضارع كقوله ع تسجد سجدتي السهو وغير ذلك من الجمل الخبرية التي وردت في مقام الحث والبعث نحو الفعل فيكون المعنى اذا بلغ الشخص شيء من الثواب على عمل فليعمله وعلى هذا يصح التمسك باطلاق البلوغ والقول باستحباب العمل مط سواء كان قول المبلغ واجدا للشرائط الحجية او لم يكن فان الموضوع في القضية هو نفس البلوغ بقول مطلق والاطلاق يكون مسوقا لبيان حكم نفسه لا لبيان حكم آخر فلا مانع من التمسك بالاطلاق ثم ان كون الجملة الخبرية بمعنى الانشاء وانها في مقام بيان استحباب العمل يمكن ان يكون على احد وجهين احدهما ان تكون القضية مسوقة لبيان اعتبار قول المبلغ وحجيته سواء كان واجدا للشرائط الحجية او لم يكن كما هو ظاهر الاطلاق فيكون مفاد الاخبار مسئلة اصولية فانه يرجع مفادها الى حجية الخبر الضعيف الذي لا يكون واجدا لشرائط الحجية وفي الحقيقة تكون اخبار من بلغ مخصصة لما دل على اعتبار الوثاقة او العدالة في الخبر وانها تختص بالخبر القائم على وجوب الشيء واما الخبر القائم على الاستحباب فلا يعتبر فيه ذلك وظاهر عناوين كلمات القوم ينطبق على هذا الوجه فان الظاهر من قولهم يتسامح في ادلة السنن هو انه لا يعتبر في ادلة السنن ما يعتبر في ادلة الواجبات **فان قلت** كيف تكون اخبار من بلغ مخصصة لما دل على اعتبار الشرائط في حجية الخبر مع ان النسبة بينهما العموم من وجه حيث ان ما دل على اعتبار الشرائط يعم الخبر القائم على الوجوب وعلى الاستحباب واخبار من بلغ وان كانت تختص بالخبر القائم على الاستحباب الا انه اعم من ان يكون واجدا للشرائط او فاقدا لها ففي الخبر القائم على الاستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض فلا وجه لتقديم اخبار من بلغ على ما دل على اعتبار الشرائط في الخبر **قلت** مع انه يمكن ان يقال ان اخبار من بلغ ناظرة الى الغاء الشرائط في الاخبار القائمة على المستحبات فتكون حاكمة على ما دل على اعتبار الشرائط في اخبار الآحاد وفي الحكومة لا تلاحظ النسبة ان الترجيح لاخبار من بلغ لعمل المشهور بها مع انه لو قدم ما دل على اعتبار الشرائط في مطلق الاخبار لم يبق لاخبار من بلغ مورد بخلاف ما لو قدمت اخبار من بلغ على تلك الادلة فان الواجبات والمحرمات تبقى مشمولة لها بل يظهر من الشيخ قده في الرسالة التي صنفها في مسئلة التسامح في ادلة السنن اختصاص ما دل على اعتبار الشرائط بالواجبات والمحرمات فان ما دل على اعتبار ذلك اما الاجماع واما آية النبأ اما الاجماع فمفقود في الخبر القائم على الاستحباب بل يمكن دعوى الاجماع على عدم اعتبار الشرائط في المستحبات واما آية النبأ فلا اشكال في اختصاصها بالواجبات والمحرمات كما يشهد بذلك ما في ذيلها من التعليل وعلى هذا تبقى اخبار

من بلغ بلا معارض هذا ولكن الانصاف ان ما افاده الشيخ قده لا يخلو عن ضعف فان ما دل على اعتبار الشرائط في اخبار الآحاد لا ينحصر بالاجماع وآية النبأ بل العمدة في اعتبار الشرائط هو ما تقدم من الاخبار المتظافرة او المتواترة وهي تعم المستحبات وعلى كل حال لا ينبغي التأمل في ترجيح اخبار من بلغ على ما دل على اعتبار الشرائط اما للحكومة واما لبقائها بلا مورد لو قدمت تلك الادلة عليها مضافا الى عمل المشهور بها وقد عرفت ان هذا الوجه يقتضي ان يكون مفاد الاخبار مسئلة اصولية الوجه الثاني ان تكون اخبار من بلغ مسوقة لبيان ان البلوغ يحدث مصلحة في العمل بها يكون مستحبا فيكون البلوغ كسائر العناوين الطارية على الافعال الموجبة لحسنها وقبحها والمقتضية لتغير احكامها كالضرر والعسر والنذر والاكراه وغير ذلك من العناوين الثانوية فيصير حاصل معنى قوله ع اذا بلغه شيء من الثواب فعمله الخ بعد حمل الجملة الخبرية على الانشائية هو انه يستحب العمل عند بلوغ الثواب عليه كما يجب العمل عند النذر والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني مما لا يكاد يخفى فان الوجه الثاني كان مبنيا على ان يكون مفاد اخبار من بلغ حجية قول المبلغ وان ما اخبر به هو الواقع فيترتب عليه كل ما يترتب على الخبر الواجد للشرائط وهذا بخلاف الوجه الثالث فان مفاده مجرد اعطاء قاعدة كلية وهي استحباب العمل اذا بلغ عليه شيء من الثواب فيكون مفاد اخبار من بلغ قاعدة فقهية كقاعدة لا ضرر ولا حرج وان كان يظهر من الشيخ قده كون المسئلة اصولية على كل حال لانه لا حظ للمقلد فيها ولا يجوز للمفتي الافتاء بمفاد الاخبار فانه لا يمكن للعامي تطبيق القاعدة الكلية على مواردها وتشخيص جزئياتها لان معرفة شرائط الحجية وان قول المبلغ فاقد لها وانه ليس له معارض والتخلص عن معارضه مما يختص بالمجتهد فالمسئلة لا تكون فقهية وعلى كل حال من كون المسئلة فقهية او اصولية تشترك الوجه الثاني والوجه الثالث في استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب سواء كان قول المبلغ واجدا لشرائط الحجية او لم يكن ولا يبعد ان يكون الوجه الثالث اقرب كما عليه المشهور حيث ان بنائهم في الفقه على التسامح في ادلة السنن وقد عرفت ان ظاهر العنوان لا ينطبق الا على القول بالغاء شرائط الحجية في الخبر القائم على استحباب الشيء هذا ملخص الكلام في مسئلة التسامح في ادلة السنن وقد ذيلها الشيخ قده بتنبيهات قد تعرض لجملة منها شيخنا الاستاذ مد ظله ولكن حيث لم تكن بتلك المثابة من الاهمية طوينا الكلام فيها من اراد الاطلاع عليها فليراجع رسالة الشيخ قده التي صنفها في خصوص هذه المسئلة **الامر الثاني** في جريان البرائة عند الشك في الواجب التعييني والتخييري والشك في ذلك يتصور على وجهين احدهما ما لو علم بوجوب الشيئين او الاشياء وشك في كون كل منهما واجبا عينيا لا يسقط احدهما بفعل الآخر او واجبا تخييريا بحيث يسقط كل منهما بفعل الآخر ثانيهما ما لو علم بوجوب الشيء الخاص وتحير الخطاب نحوه وشك في شيء آخر في انه عدل لذلك الذي علم وجوبه فيكون من احد فردي الواجب التخييري او انه ليس بعدل لذلك بل هو مباح او مستحب والشيخ قده قد اقتصر في التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة الوجوبية على بيان حكم الوجه الثاني ولم يذكر حكم الوجه الاول في هذا المقام بل تعرض له في مبحث الاقل والاكثر ولعل بين الوجهين نحوا من الملازمة في النتيجة بحسب ما تقتضيه الاصول العملية وعلى كل حال ينبغي البحث في دوران الامر بين التعيينية والتخييرية يستدعي رسم امور الاول ان الواجب التخييري على اقسام ثلثة القسم الاول الواجب التخييري بحسب الجعل الابتدائي الشرعي اي كان الخطاب من اول الامر خطابا تخييريا ذا افراد في مقابل الخطاب التعييني كخصال الكفارات فان الحكم المجعول

الشرعي عند تعمّد الافطار في نهار شهر رمضان انما هو التخيير بين الخصال الثلث من العتق والاطعام والصيام وفي كيفية انشاء الخطاب التخييري و تصويره وجهان بل قولان فقيل ان الخطاب التخييري عبارة عن تقييد اطلاق الخطاب المتعلق بكل من الفردين او الافراد بما اذا لم يات المكلف بعدله فيكون وجوب العتق في الخصال مقيدا بعدم الاطعام والصيام ووجوب الاطعام مقيدا بعدم العتق والصيام وهكذا ومن تقييد اطلاق الخطابين ينشأ التخيير وقيل ان الخطاب التخييري بنفسه سنخ اخر من الخطاب في مقابل الخطاب التعييني لا انه ينشأ من تقييد الاطلاق بل التخييرية والتعيينية سنخان متباينان بحسب الجعل والانشاء ينشآن عن كيفية تعلق الارادة الازلية نحو المراد فقد تتعلق الارادة الازلية بشيء مخصوص لا يقوم غيره مقامه فيكون واجبا عينيا مطلقا كان او مشروطا وقد تتعلق باحد الشيئين او الاشياء التي لم يكن بينها جامع قريب عرفي مقدور للمكلف يكون هو متعلق التكليف كما في افراد الواجب التخييري العقلي حيث ان التكليف فيه انما يتعلق بالجامع بينها فيكون واجبا تخييريا فالضابط في التخيير الشرعي هو ان لا يكون بين الافراد جامع اصلا او كان الجامع مجرد وحدة الملاك ومحصل القول الثاني هو ان مجرد تقييد اطلاق الخطاب لا يقتضي الوجوب التخييري ما لم يكن في البين اختلاف في سنخ الارادة وكيفية تعلقها نحو المراد وربما تنتهي الثمرة بين القولين بعيد ذلك **القسم الثاني** من اقسام الواجب التخييري هو التخيير الناشئ عن تزاحم الحكمين وتمانع الخطابين في مقام الامتثال اذا لم يكن احد الحكمين اهم واولى بالرعاية على احد الوجهين في باب التزاحم وقد تقدم تفصيل ذلك في الجزء الاول من الكتاب وباب ايضا في مبحث التعادل والتراجيح واجمال ذلك هو ان الخطابات والتكاليف الشرعية اذا كانت بحسب اصل الجعل والتشريع مطلقة بالنسبة الى حال اجتماع كل واحد منها مع الاخر ولم يكن بين متعلقاتها تمانع وتضاد ولكن عرض التمانع والتزاحم بينها في مقام الامتثال من حيث انه اتفق للمكلف العجز عن امتثالها جمعا وعدم القدرة على ايجاد كل من المتعلقين او المتعلقات فلا بد من تقييد الاطلاق لان المفروض عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في الامتثال واشتراط التكليف بالقدرة ضروري فلا يمكن بقاء الاطلاق بالنسبة الى كل من الخطابين او الخطابات المتزاحمة فان كان احد المتعلقين اهم واولى بالرعاية عقلا او شرعا يبقى اطلاق خطابه على حاله ويقيد اطلاق خطاب غير الاهم وعلى ذلك يبتني الخطاب الترتبي وان لم يكن احد المتعلقين اهم واولى بالرعاية من الاخر وكانا متكافئين في الميزان من حيث الاهمية ومن حيث ساير مرجحات باب التزاحم التي استقصينا الكلام فيها في مبحث الضد فعلى المختار لا بد من تقييد اطلاق كل من الخطابين بصورة عدم امتثال الاخر فيكون النتيجة التخيير في الاتيان باحد المتعلقين وامتثال احد الخطابين وهذا التخيير يعرض للخطابين بعد ما كانا عينيين وبذلك يمتاز عن القسم الاول هذا بناء على ما قويناه في باب التزاحم من ان منشأ التزاحم انما هو اطلاق الخطابين بالنسبة الى فعل متعلق الاخر وعدمه فلا بد ان يكون هو الساقط ولا موجب لسقوط اصل الخطاب لان التزاحم لم ينشأ من وجود الخطابين بل من اطلاقهما ولكن في المسئلة قول بسقوط اصل الخطابين ولمكان تمامية الملاك في باب التزاحم العقل يستكشف خطابا تخييريا اخر بعد سقوط الخطابين الاصليين وهذا القول وان كان قد زيفناه في محله الا انه بناء عليه يكون الخطاب التخييري الذي استكشفه العقل من تمامية الملاك بعد سقوط الخطابين الاصليين كالخطاب التخييري المجعول ابتداء بحسب اصل التشريع ويندرج في القسم الاول وذلك واضح **القسم الثالث** التخيير

الناشئ عن تعارض الحجتين وتنافي الطريقين كتعارض فتوى المجتهدين المتساويين ومؤدى الخبرين مع تساويهما في مرجحات باب التعارض فبناء على المختار في باب الطرق والامارات من ان المجعول فيها نفس الحجية والطريقية والوسطية في الاثبات من دون ان يحدث في مؤدى الطريق مصلحة بسبب قيام الطريق عليه بل المؤدى باق على ما كان عليه قبل قيام الطريق من الحكم يكون الاصل في باب التعارض التساقط وعدم حجية كل منهما بالنسبة الى المؤدى والتخيير في الاخذ باحد المتعارضين يكون لمحض التعبد من جهة الاخبار الآمرة بالتخيير عند تعارض الروايات وفقد المرجحات فهذا قسم اخر من التخيير يختص عن القسم الاول والثاني واما بناء على ما ينسب الى المشهور من القدماء من القول بالسببية في باب الطرق والامارات وان قيام الامارة يوجب حدوث مصلحة في المؤدى غالبة على ما كان عليه من الملاك عند مخالفتها للواقع فالتخيير بين الامارتين المتعارضين يكون على القاعدة ويكون من صغريات التخيير في باب المتزاحمين فيندرج في القسم الثاني فان كلا من الامارتين قد استتبعت حكما على طبقها وحيث لا يمكن للمكلف الجمع بين الحكمين في الامتثال لتضاد مؤداهما الذي هو منشأ التعارض فلا محيص عن التخيير اما بتقييد الاطلاق واما بسقوط الحكمين واستكشاف العقل حكما تخييريا لتمامية الملاك وذلك ايضا واضح **الامر الثاني** كما يمكن ان يكون التكليف في عالم الجعل والثبوت ومرحلة التشريع والحدوث مشروطا كاشتراط وجوب الحج بالاستطاعة والصلوة بالوقت كذلك يمكن ان يحدث للتكليف اشتراط في مرحلة البقاء والاستمرار بعد ما كان مطلقا في مرحلة الحدوث والثبوت كما لو فرض اشتراط بقاء التكليف بالصلوة بعدم الصيام وهذان المفروضان متعاكسان في جريان البرائة والاشتغال عند الشك فيهما فلو شك في اطلاق التكليف واشتراطه في عالم الجعل والتشريع فالاصل يقتضي البرائة عند عدم وجود ما شك في شرطيته للشك في التكليف وان شك في الاطلاق والاشتراط في مرحلة البقاء والاستمرار فالاصل يقتضي الاشتغال لان حقيقة الشك يرجع الى ان الصيام في المثال المتقدم هل يكون مسقطا للتكليف بالصلوة او لا يكون مسقطا وكلما رجع الشك الى الشك في المسقط فالاصل يقتضي عدم السقوط فلا يقاس الشك في الاطلاق والاشتراط في مرحلة الحدوث بالشك في الاطلاق والاشتراط في مرحلة البقاء فان الاول يرجع الى الشك في التكليف عند عدم تحقق الشرط والثاني يرجع الى الشك في سقوط التكليف عند عدم الشرط وذلك ايضا واضح لا ينبغي اطالة الكلام فيه **الامر الثالث** يعتبر في جريان البرائة ان يكون الشك في امر مجعول شرعي تناله يد الوضع والرفع ولو بتبع منشأ الانتزاع كالشك في الجزئية والشرطية وان لم تنلهما يد الوضع والرفع في حد نفسهما وبحيال ذاتهما لانهما من الامور الانتزاعية كما اوضحنا في محله الا انه يمكن وضعهما ورفعهما بوضع التكليف الذي يكون منشأ انتزاع الجزئية والشرطية ورفعه وهذا المقدار يكفي في جريان البرائة عند الشك فيهما والحاصل ان الذي يعتبر في جريان البرائة امران احدهما ان يكون المشكوك فيه مما بيد الشارع امر وضعه ورفعه ولو لم يستقل بالخطاب ولم يمكن جعله ابتداء بل كان من الكيفيات والخصوصيات اللاحقة للخطاب بحيث يكون وضعه بوضع الخطاب ورفعه برفعه فان هذا المقدار من الوضع والرفع يكفي في جريان البرائة ثانيهما ان يكون في وضعه تضييق على العباد وفي رفعه منة وتوسعة فان قوله ص رفع ما لا يعلمون ورد مورد الامتنان فلا بد ان يكون رفع المشكوك مما يقتضي التسهيل والتوسعة فلو فرض ان رفع المشكوك يقتضي الضيق والكلفة على العباد فلا يمكن ان يعمه حديث الرفع ولو كان مما تناله يد الوضع والرفع شرعا بمجرد كون

امر وضع المشكوك ورفعه بيد الشارع لا يكفي في جريان البراءة العقلية والشرعية فيه ما لم يستتبع وضعه العقاب والتضييق ليكون في رفعه التوسعة ورفع العقاب **الامر الرابع** الشك في التعيين والتخيير يتصور على وجوه فانه تارة في اصل التكليف التعييني او التخييري بمعنى ان اصل ثبوت التكليف المردد بينهما مشكوك والمردد بين خصوص التخيير والاباحة كما لو شك في ان الارتماس في نهار شهر رمضان هل يقتضي وجوب احدى الخصال تخييرا او لا يقتضي شيئا اصلا كما لو فرض الشك في ان المفطر الكذائي هل يقتضي الكفارة او لا يقتضي وعلى تقدير اقتضائه فهل يقتضي كفارة معينة او يقتضي التخيير بين احدى الخصال الثلث ولا ينبغي التأمل والاشكال في جريان البراءة في ذلك فان الشك فيه يرجع الى الشك في اصل التكليف فما نسبه بعض الاعاظم الى ظاهر كلام الشيخ قده في المقام من انه يعطي عدم جريان البراءة في هذا القسم من الشك ليس في محله ولا توهمه عبارة الشيخ قده خصوصا بعد ضم ذيل كلامه الى صدره بل كلام الشيخ قده ناظر الى ما سيتلى عليك من سائر الاقسام واخرى يدور في التعيين والتخيير بعد العلم بتوجه الخطاب وثبوت التكليف وهذا يتصور على وجوه فانه تارة يعلم بتعلق التكليف باحد الشيئين بخصوصه ويشك في ان الشيء الآخر هل هو عدل له حتى يكون ما علم تعلق التكليف به احد فردي الواجب التخييري او انه ليس عدلا له بل يتعين هو ولا يقوم شيء آخر مقامه كما لو علم بوجوب العتق وشك في وجوب الصيام على نحو يكون عدلا للعتق واحد فردي الواجب وعدم وجوبه بل هو مستحب او مباح واخرى يعلم بتعلق التكليف بكل من الشيئين ولكن يشك في ان كلا منهما واجب عينا لا يقوم احدهما مقام الآخر او انهما واجبان تخييرا يسقط كل منهما بفعل الآخر فيكون كل واحد منهما عدلا للآخر وثالثة يعلم بتعلق الوجوب باحد الشيئين المعين ويعلم ايضا بان الشيء الآخر مسقط لوجوب ما علم وجوبه ولكن يشك في ان اسقاطه للوجوب لمكان انه قد تعلق الوجوب به ايضا وجعل احد فردي الواجب المخير او انه لم يتعلق الوجوب به بل هو اما مباح او مستحب الا انه مسقط للواجب فانه ثبوتا يمكن ان يكون ما ليس بواجب مسقطا للواجب اما لفوات الملاك او لعدم امكان استيفائه وشيئية الثمرة بين كونه احد فردي الواجب المخير وبين كونه مسقطا للواجب فهذه جملة ما يتصور من وجوه دوران الامر بين التعيين والتخيير وقد عرفت اقسام الواجب التخييري فيقع الكلام فيما يقتضيه الاصل العملي وان الاصل عند الشك في التعيين والتخيير في جميع اقسام الواجب التخييري هل البراءة مطلقا او الاشتغال مطلقا او التفصيل بالنسبة الى بعض وجوه الشك في التعيين والتخيير او بعض اقسام الواجب التخييري ففي بعض وجوه الشك يجري البراءة وفي بعضها لا يجري او اذا كان طرف الشك بعض اقسام الواجب التخييري يجري البراءة واذا كان طرفا للشك بعض آخر لا يجري والاقوى ان الاصل في جميع الاقسام على جميع وجوه الشك ما عدا الوجه الاول هو الاشتغال وينبغي افراد كل قسم من افراد الواجب التخييري بالبحث فان لكل واحد من الاقسام الثلثة خصوصية لم تكن في الآخر بحيث لو امكن القول بجريان البراءة في بعضها لا يمكن القول بجريانها في البعض الآخر كما ستوضحه ان شاء الله

فنقول اذا كان الشك في التعيين والتخيير على الوجه الثاني من الوجوه المتقدمة في دوران الامر بين التعيين والتخيير وهو ما اذا علم بتعلق التكليف باحد الشيئين بخصوصه وشك في كون الشيء الآخر عدلا له واحد فردي الواجب التخييري وكان الواجب التخييري الذي هو طرف الشك من الواجبات التخييرية الابتدائية في عالم الجعل والتشريع الذي كان هو القسم الاول من اقسام الواجب التخييري فقد

قيل انه يجري البراءة عن التعيينية لان صفة التعيينية كلفة زائدة توجب الضيق على المكلف بداهة انه لو لم يكن الواجب تعيينيا لكان المكلف بالخيار بين الاتيان به او بعدله فيشملها قوله ص رفع ما لا يعلمون وقوله ع الناس في سعة ما لا يعلمون ونحو ذلك من ادلة البراءة ويلزمه جواز الاكتفاء بفعل ما يحتمل كونه عدلا لما علم تعلق التكليف به وقيل بعدم جريان البراءة ويلزمه عدم جواز الاكتفاء بما يحتمل كونه عدلا للواجب وهو الاقوى فان صفة التعيينية وان كانت كلفة زائدة توجب الضيق على المكلف الا ان مجرد ذلك لا يكفي في جريان البراءة بل لا بد مع ذلك من ان يكون المشكوك فيه امرا مجعولا شرعيا تناله يد الوضع والرفع التشريعي ولو بتبع خطاب آخر كما تقدم والا كان اللازم جريان البراءة في جميع موارد الشك في الامتثال والسقوط فان عدم حصول الامتثال وعدم السقوط ضيق وكلفة على المكلف كما ان حصول الامتثال والسقوط توسعة فلو اكتفينا في جريان البراءة بمجرد كون المشكوك فيه مما يوجب الضيق والكلفة كان اللازم جريان البراءة عند الشك في سقوط الامر الصلوتي مثلا بالصيام وهو كما ترى وليس ذلك الا من جهة انه يعتبر في اجراء البراءة مضافا الى كونها موجبة للتوسعة ورفع الكلفة ان يكون المشكوك فيه امرا وجوديا تناله يد الوضع والرفع التشريعي ولو كان من توابع نفس التكليف وخصوصياته او من توابع متعلقه وقيوده ولذلك كان الاقوى عندنا جريان البراءة عند الشك في الاقل والاكثر الارتباطيين سواء كان المشكوك فيه جزءا او قيدا كما اوضحناه في محله وحاصل الكلام ان الكلفة والضيق الذي يراد رفعه بالبراءة انما هو الضيق الجائي من قبل جعل التكليف وتشريعه بحيث يكون الجعل متضمنا لكيفية توجب الضيق وتوقع المكلف في الكلفة ولا بد ان تكون تلك الكيفية وجودية ليمكن رفعها عند الشك فيها وان يكون في رفعها منة وتوسعة على العباد وهذا هو الضابط الكلي الذي لا بد من رعايته في جميع الموارد التي تجري فيها البراءة ومنه يظهر انه لا مجال لتوهم جريان البراءة عند الشك في التعيين والتخيير لان صفة التعيينية المشكوكة ليست من الامور الوجودية المجعولة شرعا ولو بالتبع بل انما هي عبارة عن عدم جعل العدل والبدل بداهة ان نحو تعلق الخطاب لا يختلف تعيينيا كان او تخييريا فالتكليف المتعلق بالعتق مثلا لا يتغير ولا يزيد ولا ينقص ولا يتكيف بكيفية وجودية اذا كان التكليف المتعلق به تعيينيا وانما الاختلاف ينشأ من قبل وجود العدل فان تعلق التكليف بشيء آخر يكون عدلا له فالتكليف المتعلق بالعتق كان تخييريا والا كان تعيينيا فالتعيينية ليست صفة وجودية للخطاب حتى تجري فيها البراءة وبالجملة كما انه في مقام الاثبات ظاهر الخطاب يقتضي التعيينية لانها لا تحتاج الى بيان زائد بل التخييرية تحتاج الى مؤنة زائدة من العطف باو ونحوه كذلك في مقام الثبوت التعيينية عبارة عن تعلق الارادة المولوية بشيء وليس لها فصل وجودي بل حدها عدم تعلق الارادة بشيء آخر يكون عدلا لما تعلقت الارادة به ففي الحقيقة الشك في التعيينية والتخييرية يرجع الى الشك في وجوب العدل وعدمه والذي يمكن ان يتوهم حديث الرفع لولا كونه خلاف المنة هو وجوب العدل المشكوك فينتج التعيينية وهي ضد المقصود فظهر ان المرجع عند الشك في التعيين والتخيير قاعدة الاشتغال لرجوع الشك فيهما الى الشك في سقوط ما علم تعلق التكليف به بفعل ما يحتمل كونه عدلا له من غير فرق بين ان يكون الشك فيهما على الوجه الثاني من الوجوه المتقدمة وهو ما اذا لم يعلم تعلق الطلب بما يحتمل كونه عدلا للواجب او على الوجه الثالث وهو ما اذا علم بتعلق الطلب به ايضا وكان الشك في مجرد كونه عدلا

١٣٢٥٠

الآخر فان الشك في كل من الوجهين يرجع الى الشك في الامتثال والسقوط غاية انه في الوجه الثاني الشك انما يكون في مسقطية خصوص مشكوك
الوجوب عن مقطوعه وفي الوجه الثالث يكون الشك في مسقطية كل منهما عن الآخر وكذا لا فرق بين القول بان الواجب التخييري عبارة عن
تقييد الاطلاق واشتراط التكليف في كل واحد من الفردين بما اذا لم يأت بالآخر والقول بانه سنخ آخر من الطلب يقابل الواجب التعييني
بل رجوع الشك الى الشك في الامتثال والسقوط لو كان من باب تقييد الاطلاق اوضح فان الشك يرجع الى الشك في السقوط على كل حال
ولو كانت صفة التعيينية وجودية فانه لو قلنا بان الواجب التخييري من باب تقييد الاطلاق فالتقييد انما يكون باعتبار البقاء ومرحلة السقوط
باعتبار الثبوت ومرحلة الحدوث وقد عرفت ان الاصل عند الشك في الاطلاق والاشتراط الراجع الى مرحلة السقوط يقتضي الاشتغال
وعدم السقوط فتدبر جيدا بقي الكلام في الوجه الثالث من وجوه الشك في التعيين والتخيير وهو ما اذا علم بتعلق التكليف باحد الشيئين
وعلم ايضا بان الشيء الآخر مسقط للتكليف به ولكن يشك في ان اسقاطه للتكليف لكونه عدلا له واحد فردي الواجب المخير او بمجرد كونه مسقطا
ومفوتا لموضوعه سواء كان اسقاطه من حيث كون عدمه شرط الملاك الواجب بحيث يكون وجوده معدما للملاك والمصلحة او كان اسقاطه
من حيث كونه مانعا عن استيفاء الملاك مع بقائه على ما هو عليه وعلى كلا التقديرين يكون عدمه شرطا لوجوب الواجب ولا يمكن ان يكون احد
فردي الواجب المخير لانه ليس فيه مصلحة الوجوب ولا حاويا للملاك والا لم يكن اسقاطه للواجب باحد الوجهين بل كان اسقاطه من باب استيفاء
الملاك فانه يعتبر في الواجب التخييري ان يكون بين الافراد جامع ملاكي وعلى كل حال فان علم ان الشيء الفلاني كالصيام مثلا ليس من افراد
الواجب التخييري وليس فيه ملاك الوجوب وانما هو مباح او مستحب مسقط للوجوب عن العتق فهو وان شك في ذلك وتردد امره بين ان يكون
من افراد الواجب التخييري او بمجرد كونه مسقطا فمع التمكن من الاتيان بما علم تعلق التكليف به من العتق مثلا لا يترتب على الوجهين حتى بحث
عن الوظيفة في حال الشك لا من حيث العصيان وعدمه فانه عند ترك المكلف للعتق مع العلم بتكليف المتعلق به والاكتفاء بالصيام مع انه يمكن ان
يكون في الواقع مما لم يتعلق به التكليف وكان مسقطيته للتكليف عن العتق لمكان كونه مفوتا لملاكه ومانعا عن استيفائه من دون ان يكون
عدمه شرطا للملاك يستحق العقوبة واما مع عدم التمكن من الاتيان بما علم تعلق التكليف به وتعذر على المكلف عتق الرقبة فيظهر بين الوجهين
اثر عملي فانه لو كان الصيام من افراد الواجب التخييري يتعين الاتيان به لانه اذا تعذر احد فردي الواجب المخير يتعين الآخر وان لم يكن الصيام من
افراد الواجب التخييري بل كان بمجرد كونه مسقطا للوجوب عن العتق فلا يجب الاتيان به مع تعذر العتق لانه بالتعذر قد سقط التكليف عنه والمفروض
ان الصيام لم يتعلق التكليف به فلا ملزم لفعله بل لا اثر له والوظيفة عند الشك هي البراءة عن التكليف بالصيام للشك في تعلق التكليف به
وذلك واضح وقد قيل ان من هذا القبيل الشك في وجوب الجماعة عند تعذر القراءة على المكلف بيان ذلك هو انه تارة نقول ان الصلاة جماعة
احد فردي الواجب التخيير الشرعي فان التخيير العقلي لا يحتمل لسقوطها وثبوتها في الصلاة فرادى فلا يمكن ان يجمعهما خطاب واحد مع انه
يعتبر في التخيير العقلي ان يكون بين الافراد جامع خطابي حتى تكون الافراد متساوية الاقدام فالتخيير الذي يحتمل ان يكون بين الصلاة فرادى
والجماعة هو التخيير الشرعي وعليه فان تعذرت الصلاة فرادى ولو لمكان تعذر جزئها وهي القراءة تتعين الصلاة جماعة فانه عند تعذر احد

فردي الواجب المخير يتعين الآخر واخرى نقول باستحباب الجماعة وانها ليست احد فردي الواجب التخييري ولكنها مسقطة للوجوب عن الصلاة
فرادى فلا تجب الجماعة عند تعذر القراءة بل للمكلف الصلاة فرادى بدون القراءة او بما يحسن منها ولو شك في احد الوجهين فالاصل يقتضي
البراءة عن وجوب الجماعة عند تعذر القراءة للشك في تعلق التكليف بها كما تقدم هذا ولكن في الصلاة جماعة احتمال آخر لا يبعد استظهاره
من الاخبار وهو ان يكون الاكتفاء بالصلاة جماعة واسقاطها للتكليف عن الصلاة فرادى ليس من حيث كونها مفوتة لملاك الصلاة فرادى
ولا من حيث كونها احد فردي الواجب التخييري بل من حيث تنزيل قراءة الامام منزلة قراءة المأموم فيكون المأموم واجدا للقراءة لكن لا بنفسه
بل بامامه الا ان تنزيل قراءة الامام منزلة قراءة المأموم لا يقتضي ان تكون الصلاة جماعة في عرض الصلاة فرادى حتى يلزم تعين الجماعة
عند تعذر القراءة في الصلاة فرادى بدعوى انه يمكن تحصيل القراءة التنزيلية كما هو الشأن في باب الطرق والامارات حيث انه يجب الاخذ
بمؤدياتها عند تعذر الوصول الى الواقع لتنزيل مؤدياتها منزلة الواقع بالبيان المتقدم في باب جعل الطرق والامارات فان التنزيل في
باب الجماعة انما يكون على تقدير اختيار الصلاة جماعة فتكون قراءة الامام قراءة المأموم على هذا التقدير ولا يقتضي ذلك تعين الجماعة
عند تعذر القراءة فتدبر جيدا ولو فرض الشك في ذلك فالمرجع البراءة عن وجوب الجماعة فعلى جميع التقادير لو وصلت النوبة الى الشك
فلا محالة ينتهي الى الشك في التكليف كما لا يخفى هذا كله اذا كان الشك بين التعيين والتخيير في القسم الاول من اقسام الواجب التخييري وهو
ما كان التخيير فيه بجعل ابتدائي واذا كان الشك بين التعيين والتخيير في القسم الثاني من اقسام الواجب التخييري وهو ما كان التخيير فيه لاجل التزاحم
فعدم جريان البراءة عن التعيينية اوضح على كلا المسلكين سواء قلنا ان التخيير في باب التزاحم لاجل تقييد الاطلاق ولاجل سقوط الخطابين
المتزاحمين واستكشاف العقل حكما تخييريا فان رجوع الشك فيه الى الشك في المسقط في غاية الوضوح سواء قلنا ان صفة التعيينية وجودية
او عدمية فلو وقع التزاحم في انقاذ الغريقين مثلا لعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما في الانقاذ وكان متمكنا من احدهما فقط فان علم بتساوي
الغريقين من حيث الملاك والمصلحة التي اقتضت ايجاب الانقاذ فلا اشكال في التخيير في اختيار انقاذ احدهما اما على المختار فلان نتيجة تقييد
الاطلاق كل من الخطابين بصورة عدم الاتيان بمتعلق الآخر هو التخيير في انقاذ احدهما واما على المسلك الآخر فلان العقل بعد سقوط الخطابين
المتزاحمين يستكشف حكما تخييريا وان علم باقوائية الملاك في احدهما المعين واهميته في نظر الشارع فلا اشكال ايضا في تعينه على كلا المسلكين
اما على المسلك المختار فلبقاء الاطلاق في جانب الاهم والتقييد يختص في طرف المهم ومنه ينشأ الخطاب الترتبي واما على المسلك الآخر فلان اقوائية
ملاكه يمنع عن استكشاف العقل الحكم التخييري لان التخيير فرع ان تكون الافراد متساوية الاقدام في الملاك وان شك في اهمية احدهما المعين
واحتمل اقوائية ملاكه كما اذا احتمل ان يكون احدهما المعين هاشميا مع العلم باهمية انقاذ الهاشمي او احتمل اهمية الهاشمي مع العلم بهاشمية
احدهما المعين فبناء على المختار يرجع الشك الى الشك في تقييد اطلاق محتمل الاهمية في مرحلة البقاء والامتثال مع العلم بتقييد الاطلاق
في الطرف الآخر ولا اشكال في ان الاصل عند الشك في تقييد الاطلاق في مرحلة البقاء يقتضي الاشتغال لا البراءة للشك في سقوط التكليف
عن محتمل الاهمية بعد العلم بتعلق التكليف به واما بناء على المسلك الآخر فالشك فيه يرجع الى الشك في سقوط اصل الخطاب مع العلم بالملاك

التام فعلی کلا المسلکین یرجع الشک الی الشک فی السقوط والمرجع اصالة الاشتغال لان العلم باشتغال الذمة یستدعی العلم بالفراغ وذلک کله واضح بقی الکلام فی القسم الثالث من اقسام الواجب التخییری وهو ما اذا کان التخییر فیه لاجل تعارض الحجتین والطریقین وقد عرفت انه فی باب الطرق والامارات ان قلنا بالسببیة فالتخییر فیه یکون من صغریات التخییر فی باب التزاحم فان لم یکن لاحد الطرفین مزیة فالمکلف بالخیار بین الاخذ باحدهما وان کان لاحدهما مزیة یتعین الاخذ بذی المزیة وان احتمل ان یکون لاحدهما المعین مزیة کما اذا احتمل اعلمیة احد المجتهدین بعد العلم بوجوب الاخذ بقول الاعلم او احتمل وجوب الاخذ بقول الاعلم بعد العلم باعلمیة احدهما المعین او احتمل ان یکون لاحد الامارتین مزیة یجب الاخذ بها سواء کانت الشبهة موضوعیة او حکمیة فالکلام فیه الکلام فی المتزاحمین عند احتمال اهمیة احدهما المعین ویاتی فیه المسلکان المتقدمان هذا اذا قلنا فی باب الطرق والامارات بالسببیة وان قلنا بالطریقیة المحضة وان المجعول فی باب الطرق والامارات مجرد الحجیة والوسطیة فی الاثبات کما هو المختار وعلیه قاطبة المتأخرین فوجوب الاخذ بمحتمل المزیة فی غایة الوضوح ولا یمکن الخدشة فیه فانه یقطع ان سلوکه یوجب الامن عن العقاب علی تقدیر مخالفته للواقع بخلاف سلوک الطریق الذی لا یحتمل فیه المزیة فانه یشک فی حجیته وقد تقدم فی مبحث الظن ان الاصل عند الشک فی الحجیة عدمها بالادلة الاربعة فلا یکون المکلف معذورا علی تقدیر مخالفة مشکوک الحجیة للواقع ویستحق العقوبة عقلا لانه لم یعتمد فی عمله علی ما یکون مؤمنا فظهر ان اقتضاء الاصل التعیین عند دوران الامر بینه وبین التخییر فی باب الطرق والامارات اوضح من اقتضائه التعیین فی باب التزاحم کما ان اقتضاء التعیین فی باب التزاحم اوضح من اقتضائه التعیین فی باب التکالیف الابتدائیة فتفطن فی اطراف ما ذکرنا جیدا هذا تمام الکلام فی دوران الامر بین التعیین والتخییر وینبغی تتمیم البحث بالتنبیه علی امرین **الاول** ان محل الکلام الی الآن کان فی ما یقتضیه الاصل العملی بالنسبة الی ما یشک فی کونه واجبا عینیا واما الطرف الآخر الذی یحتمل ان یکون عدلا لما تعلق الوجوب به فالبحث عما یقتضیه الاصل بالنسبة الیه بعد البناء علی اصالة التعیینیة ساقط اذ لا اثر للبحث عن جریان اصالة البراءة او اصالة عدم وجوبه فانه بمقتضی اصالة الاشتغال یتعین علی المکلف الاتیان بما علم تعلق الطلب به والمفروض انه لا یجب علی المکلف الا عمل واحد فذلک العمل یتعین بما یحتمل عینیته فای اثر یترتب علی البحث عن جریان اصالة البراءة او اصالة عدم الوجوب بالنسبة الی ما یحتمل کونه احد فردی الواجب التخییری وبالجملة التکلم عما یقتضیه الاصل بالنسبة الی ما علم تعلق الطلب به وشک فی عینیته یغنی عن التکلم فیما یقتضیه الاصل بالنسبة الی الطرف الآخر فلا اثر للبحث عن ان اصالة البراءة هل تختص بالشک فی الواجبات التعیینیة او تعم الشک فی الواجبات التخییریة وعلی تقدیر الاختصاص فهل یجری اصالة عدم الوجوب او لا یجری فالبحث عن کل هذا ساقط بعد البناء علی اصالة التعیین بل لا اثر للبحث عن جریان اصالة البراءة او عدم الوجوب بالنسبة الی ما یحتمل تعلق الطلب التخییری به مطلقا ولو بنینا علی اصالة البراءة عن التعیینیة عند الشک فی التعیین والتخییر فان معنی اصالة البراءة عن التعیینیة جواز الاکتفاء بفعل ما یحتمل کونه عدلا للواجب فلا فائدة فی جریان اصالة البراءة او عدم الوجوب فیه فالبحث عما افاده الشیخ قده فی التنبیه الثالث من قوله ان الظاهر اختصاص البراءة بصورة الشک فی الوجوب التعیینی مستغن عنه فتدبر جیدا **الامر الثانی** لو شک فی الوجوب العینی والکفائی فهل الاصل یقتضی العینی کالشک فی التعیینی والتخییری فلا یسقط الواجب بفعل الغیر او ان الاصل لا یقتضی العینیة بما

توهم ان الاصل لا یقتضی العینیة لان مرجع الشک فی العینیة والکفائیة الی الشک فی التکلیف عند فعل الغیر ما هو الواجب والاصل هذا ولکن رجوع الشک الی الشک فی الامتثال والسقوط فی الواجب العینی والکفائی اوضح من رجوعه الی ذلک فی الواجب التعیینی والتخییری وتوضیح ذلک هو ان فی تصویر الواجب الکفائی وکیفیة تشریعه مع ان المطلوب اشتغال احد المکلفین بصرف الوجود بالفعل الذی لا یقبل التکرار او اذا کان قابلا للتکرار لا یکون وجوده الثانی متعلق الطلب وجهین احدهما ان یکون المخاطب به آحاد المکلفین لکن لا علی وجه الاطلاق بل بتقیید الخطاب المتوجه علی کل احد بصورة عدم سبق الغیر بالفعل المخاطب به فینحل الخطاب الی خطابات متعددة حسب تعدد افراد المکلفین کل خطاب مقید بعدم سبق الغیر بفعل متعلق الخطاب ثانیهما ان یکون المخاطب النوع ولمکان انطباق النوع علی الآحاد یکون کل فرد من افراد المکلفین مخاطبا بذلک الخطاب الواحد فلو اشتغل احد المکلفین بصرف الوجود بالفعل سقط الخطاب عن الباقی لان الخطاب الواحد لیس له الا امتثال واحد فقد امتثله من خوطب به من جهة انطباق النوع علیه فتدبر وعلی کلا الوجهین یرجع الشک فی العینی والکفائی الی الشک فی سقوط الواجب بفعل الغیر اما علی الوجه الاول فواضح لان الشک فی ذلک یرجع الی الشک فی تقیید الاطلاق فی مرحلة البقاء والامتثال وهو یقتضی الاشتغال لا البراءة واما علی الوجه الثانی فکذلک ایضا فان المکلف قبل فعل الغیر یعلم بکونه مکلفا بالفعل اما لکون التکلیف عینیا واما لانطباق النوع علیه وبعد فعل الغیر یشک فی سقوط التکلیف عنه والاصل یقتضی عدم السقوط فالاقوی ان الشک فی العینی والکفائی کالشک فی التعیینی والتخییری لا تجری فیه البراءة بل مقتضی اصالة الاشتغال هو البناء علی کون الواجب عینیا فی الاول وتعیینیا فی الثانی هذا تمام الکلام فی الشبهة الوجوبیة الحکمیة اذا کان منشأ الشبهة فقد النص وفی حکمها ما اذا کان منشأ الشبهة اجمال النص او تعارض النصین لان الادلة الدالة علی البراءة لا تختص بصورة فقدان النص بل تعم صورة اجمال النص وتعارضه وقد نسب الخلاف فی ذلک الی صاحب الحدائق فقال بوجوب الاحتیاط فی صورة اجمال النص وتعارضه ولم یعلم له وجه هذا اذا کانت الشبهة حکمیة وان کانت الشبهة موضوعیة کما اذا علم بوجوب اکرام العالم علی وجه یکون الحکم انحلالیا وشک فی بعض مصادیقه فقد تقدم البحث عنها فی الشبهة التحریمیة وعرفت ان العلم بالکبریات الکلیة ما لم یعلم انطباقها علی الموارد الجزئیة غیر منجز للتکلیف لا یستتبع استحقاق العقوبة والظاهر اطباق الاصولیین والاخباریین علی ذلک ثم نسب الی المشهور وجوب الاحتیاط عند تردد الفرائض الفائتة بین الاقل والاکثر واشکل الفرق بینه وبین تردد الدین بین الاقل والاکثر مع ان الظاهر اتفاقهم علی عدم وجوب الاحتیاط فی الدین المردد بین الاقل والاکثر وجواز الاکتفاء باداء القدر المتیقن وجریان البراءة عن الاکثر والظاهر ان یکون نظر المشهور فی مسألة قضاء الفوائت الی القاعدة وانها تقتضی الاحتیاط لا لاجل التعبد وقیام دلیل خاص علی ذلک فینقدح حینئذ سؤال الفرق بینها وبین مسألة الدین المردد بین الاقل والاکثر وقد نقل عن بعض المحققین انه حاول تطبیق فتوی المشهور علی القاعدة وحاصل ما افاده فی وجه ذلک بتحریر منا هو انه یعتبر فی جریان البراءة ان لا یکون الشک الذی اخذ موضوعا فیها مسبوقا بالعلم ولو آنا ما فان الاصول العملیة کلها مغیاة بعدم العلم ومنها البراءة فالشک الطاری بعد العلم لنسیان ونحوه لیس موردا للبراءة بل موردها الشک الابتدائی ومع احتمال سبق العلم لا تجری البراءة ایضا لاحتمال حصول الغایة فیرجع الی

بقوله رفع ما لا يعلمون مع احتمال سبق العلم الى التمسك بالعام في الشبهات المصداقية وقد حرر في محله عدم جوازه وبعبارة اوضح لا يجوز الاقتحام في الشبهة الا مع القطع بالمؤمن اما عقلا واما شرعا ومع احتمال سبق العلم بحكم الشبهة وتنجز التكليف لا قطع بالمؤمن فلا يجوز الاقتحام في الشبهة بل لا بد من الاحتياط ليحصل القطع باداء الواقع والخروج عن عهدته وعلى هذا تكون فتوى المشهور في محلها فانه عند فوات كل فريضة لا محالة يتعلق العلم بها الا اذا فرض انه استدام نوم المكلف وسكره اياما متعددة فانتبه او افاق ولم يعلم ايام نومه وسكره وهذا فرض نادر والغالب حصول العلم بالفائتة وقت فوتها فاذا تردد الفائت بين الاقل والاكثر فبالنسبة الى الاكثر المشكوك كما انه يحتمل فوته كذلك يحتمل تعلق العلم بفوته على تقدير فوته واقعا ومع احتمال سبق العلم به لا تجري البراءة ومسألة الدين المردد بين الاقل والاكثر لو كان من هذا القبيل كان كذلك لا تجري البراءة بالنسبة الى الزائد المشكوك والحاصل انه في كل شك احتمل سبق العلم به لا تجري الاصول العملية مطلقا سواء في ذلك اصالة البراءة وغيرها ومنه يعلم انه لا يجوز التمسك في مسألة الفوائت بقاعدة الشك بعد الوقت فانها ايضا من الاصول العملية المضروبة في حال الشك فيعتبر فيها ما يعتبر في البراءة ومع احتمال سبق العلم بالفائتة المشكوكة لا تجري قاعدة الشك بعد الوقت وليس في البين اصل موضوعي ينقح حال الشك وانه مما سبقه العلم او لم يسبقه فلا يتوهم جريان اصالة عدم سبق العلم لانه قبل الفوات لا موضوع للعلم وبعد الفوات يشك في تعلق العلم به حال الفوت فليس للعلم حالة سابقة يمكن استصحابها وجودا وعدما نظير انه لو قلنا ان العلم بحال الشبهة ولو آنا ما يكفي في التنجز ولا يعتبر استدامته ففي كل شبهة احتمل سبق العلم بها لا تجري الاصول العملية مطلقا شرعية كانت وعقلية اما الشرعية فلاحتمال حصول الغاية فيكون التمسك بها من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية واما العقلية فلانه مع سبق العلم لا يكون العقاب بلا بيان ومع احتمال سبق العلم لا مؤمن ولا يستقل العقل بقبح العقاب هذا غاية ما يمكن ان يوجه به فتوى المشهور وعليه بنى شيخنا الاستاذ مد ظله في الدورة السابقة وقد عدل عن ذلك في الدورة الاخيرة والتزم بجريان البراءة العقلية والشرعية اما البراءة العقلية فلانه لا يعتبر في جريانها الا عدم وصول التكليف الذي يدور التنجز واستحقاق العقاب مداره اذ المراد بالبيان في قاعدة قبح العقاب بلا بيان على ما تقدم سابقا هو البيان الواصل الى المكلف فما لم يصل البيان ولم يكن له وجود علمي لا يكاد يتنجز التكليف ويستحق عليه العقوبة ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال سبق العلم والوصول مع طرو النسيان فان المعتبر هو الحالة الفعلية وفي الحالة الفعلية لا يكون البيان واصلا فيتحقق موضوع القاعدة واما البراءة الشرعية فلانه لا يعتبر في موضوعها الا عدم العلم ففي كل زمان صدق هذا العنوان يندرج في قوله رفع ما لا يعلمون ومجرد احتمال حصول العلم في آن ما لا يكفي ولا يكون من الشك في حصول الغاية حتى يندرج في التمسك بالعام في الشبهات المصداقية فان الغاية حصول العلم بالواقع واحتمال حصول العلم حين الشك في الواقع فلم تحصل الغاية مع انه لو كان احتمال سبق العلم مانعا عن جريان البراءة لانسد باب البراءة في غالب الشبهات الموضوعية كالدين والنذر والكفارة والصوم فانه في جميع ذلك يحتمل سبق العلم بالاكثر المشكوك مع ان الظاهر اختصاص فتوى المشهور بقضاء الصلوات الفائتة ولم يلتزموا بوجوب الاحتياط في قضاء الصوم عند تردده بين الاقل والاكثر والانصاف انه لا يمكن تطبيق فتوى المشهور على القاعدة

فالاقوى جريان البراءة عن الاكثر المشكوك في قضاء الصلوات الفائتة وان كان لا ينبغي ترك الاحتياط خروجا عن مخالفة المشهور ولكن هذا آخر ما اردنا بيانه من المباحث الراجعة الى اصالة البراءة والحمد لله اولا وآخرا والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين

خاتمة

قد عرفت في مبحث القطع وفي اول مبحث البراءة ان الاصول العملية الجارية في جميع الشبهات الحكمية والموضوعية اربعة البراءة والتخيير والاحتياط والاستصحاب فكان ينبغي عقد فصول اربعة كل فصل يتكفل البحث عن احد هذه الاصول ولكنا جعلنا الفصول ثلاثة الفصل الاول في البراءة والثاني في الاشتغال والثالث في الاستصحاب ولاجل قلة مباحث اصالة التخيير لم نعقد لها فصلا مستقلا وجعلنا البحث عنها في خاتمة البراءة المناسبة وتنقيح البحث عنها يستدعي رسم امور **الاول** قد تقدم المختار في مجاري الاصول وان مجرى اصالة التخيير هو ما اذا علم بجنس الالزام ولم يمكن الاحتياط لاجل عدم التمكن من الموافقة والمخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال وقد تقدم ايضا في الفصل الاول ضابط تأثير العلم الاجمالي وتنجيزه للتكليف وحاصله ان المعلوم بالاجمال اذا صح وامكن ان يتعلق به التكليف على ما هو عليه من الاجمال بحيث يكون قابلا لان تتعلق به ارادة العبد وتحريك عضلاته نحوه فالعلم الاجمالي المتعلق به يكون منجزا للتكليف كما اذا علم بوجوب احدى الصلاتين او حرمة احد الشيئين او وجوب احدهما وحرمة الآخر وغير ذلك من الاقسام المتصورة التي يأتي ذكرها في الجزء الرابع فان المعلوم بالاجمال في جميع هذه الموارد يكون بعثا مولويا محركا لارادة العبد مع ما هو عليه من الاجمال اذ لو فرض ان التكليف من اول الامر شرع على هذا الوجه اي تعلق التكليف واقعا وفي نفس الامر باحد الشيئين لا على التعيين لم يلزم محذور من ذلك وصح ان يكون بعثا مولويا ومحركا للارادة في عالم التشريع نحو المتعلق غايته ان المكلف يكون مخيرا بين احد الشيئين اما تخييرا شرعيا وهو فيما اذا لم يكن بين الشيئين جامع خطابي كما اذا دار الامر بين وجوب احد الشيئين وحرمة الآخر او وجوب احد الشيئين ووجوب شيء آخر لا يجمعهما جنس قريب واما تخييرا عقليا وهو فيما اذا كان بين الشيئين جامع خطابي كما اذا دار الامر بين وجوب اكرام هذا العالم او ذلك العالم المبهمين فيكون المكلف مخيرا عقلا في اكرام احد الفردين او الافراد وعلى كل حال يعتبر في تأثير العلم الاجمالي ان يكون المعلوم بالاجمال صالحا للتشريع كذلك اي على ما هو عليه من الاجمال فان كان المعلوم بالاجمال غير صالح للتشريع كذلك كان قاصرا عن ان يكون داعيا ومحركا لارادة العبد فالعلم الاجمالي المتعلق به لا يقتضي التأثير والتنجيز وكان وجوده كعدمه كما في موارد دوران الامر بين المحذورين فان التكليف المردد بين وجوب الشيء او حرمته قاصر عن ان يكون داعيا ومحركا نحو فعل الشيء او تركه لان الشخص بحسب خلقته التكوينية لا يخلو عن الفعل او الترك فلا يصح تشريع التكليف على هذا الوجه لان تشريع التكليف على هذا الوجه لا اثر له ولا يزيد على ما يكون المكلف عليه تكوينا فانه اما ان يفعل واما ان لا يفعل فهو غير قابل لتحريك عضلات العبد وغير صالح للداعوية والباعثية فاذا كان متعلق العلم الاجمالي وجوب الفعل وحرمته فالعلم لا يقتضي تنجيز متعلقه وكان وجوده كعدمه

اذا عرفت ذلك فاعلم ان في موارد دوران الامر بين المحذورين لا يمكن جعل التخيير الشرعي الواقعي ولا جعل التخيير الظاهري كالتخيير في باب تعارض الطرق والامارات فان التخيير بين فعل الشيء وتركه حاصل بنفسه تكوينا فلا يمكن جعل ما هو الحاصل بنفسه سواء كان جعلا واقعيا

او جعلا ظاهريا فما قيل من ان الاصل في دوران الامر بين المحذورين هو التخيير ليس على ما ينبغي ان كان المراد منه الاصل العملي المجعول
وظيفة في حال الشك لما عرفت من انه لا يمكن جعل الوظيفة في باب دوران الامر بين المحذورين من غير فرق بين الوظيفة الشرعية والعقلية
اما الوظيفة الشرعية فواضح بالبيان المتقدم واما الوظيفة العقلية فلان التخيير العقلي انما هو فيما اذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفاؤه
ولم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين كالتخيير الذي يحكم به في باب التزاحم وفي دوران الامر بين المحذورين ليس كذلك لعدم ثبوت الملاك
في كل من طرفي الفعل والترك فالتخيير العقلي في باب دوران الامر بين المحذورين انما هو من التخيير التكويني حيث ان الشخص لا يخلو بحسب الخلقة
من الاكوان الاربعة لا التخيير الناشئ عن ملاك يقتضيه فاصالة التخيير عند دوران الامر بين وجوب الفعل وتركه ساقطة واما الاصول الاخر
من اصالة الاباحة والبراءة الشرعية والعقلية واستصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة فلا مجال لها ايضا ولكن لا بملاك واحد بل عدم جريان كل واحد
منها بملاك يخصه اما اصالة الاباحة فمضافا الى عدم شمول دليلها لصورة دوران الامر بين المحذورين فانه يختص بما اذا كان طرف الحرمة الاباحة
والحل كما هو الظاهر من قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال وليس في باب دوران الامر بين المحذورين احتمال الاباحة والحل
بل طرف الوجوب مضافا الى ما قد تقدم من ان دليل اصالة الحل يختص بالشبهات الموضوعية ولا يعم الشبهات الحكمية ان جعل الاباحة الظاهرية
مع العلم بجنس الالزام لا يمكن فان اصالة الاباحة بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالاجمال لان مفاد اصالة الاباحة الرخصة في الفعل والترك
وذلك يناقض العلم بالالزام وان لم يكن لهذا العلم اثر عملي وكان وجوده كعدمه لا يقتضي التنجيز الا ان العلم بثبوت الالزام المولوي حاصل
بالوجدان وهذا العلم لا يجتمع مع جعل الاباحة ولو ظاهرا فان الحكم الظاهري انما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي فمع العلم به وجدانا
لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابقي نفس ما تعلق العلم به والحاصل ان بين اصالة الاباحة واصالة البراءة والاستصحاب ٧
على ما سيأتي بيانه انما يكون خصوص ما تعلق بالفعل من الوجوب او الحرمة فيحتاج كل من الوجوب والحرمة الى براءة او استصحاب يخصه ولا تغني
اصالة البراءة في طرف الوجوب عن اصالة البراءة في طرف الحرمة وكذا الاستصحاب وهذا بخلاف اصالة الحل والاباحة فان جريانها في كل من
طرفي الفعل والترك يغني عن جريانها في الطرف الآخر فان معنى اباحة الفعل وحليته هو الرخصة في الترك وبالعكس ولذلك كان يناقض
اصالة الحل بمدلولها المطابقي يناقض نفس العلم المشترك المعلوم بالاجمال وهو جنس الالزام فظهر ان عدم جريان اصالة الحل في دوران
الامر بين المحذورين انما هو لعدم انحفاظ رتبتها لا لاجل مخالفة مؤداها للموافقة الالتزامية الواجبة كما قيل فان الموافقة الالتزامية
ان كانت بمعنى التدين بما جاء به النبي ص والتصديق بالاحكام والالتزام بها على ما هي عليها فوجوبها بهذا المعنى وان كان غير قابل للانكار
فان الحكم ان كان من الضروريات فالالتزام به عبارة عن الايمان والتصديق بالنبي ص ولذلك كان انكاره كفرا وان لم يكن من الضروريات بل كان
من القطعيات المذهبية فانكاره وان لم يوجب الكفر الا ان عدم الالتزام به يكون من التشريع المحرم ثم الا ان البناء على الاباحة الظاهرية
لا ينافي هذا الالتزام فان الالتزام الواجب عند دوران الامر بين المحذورين هو الالتزام والتصديق بجنس الالزام لا بخصوص الوجوب
او الحرمة فان الالتزام باحدهما بالخصوص لا يمكن الا مع العلم بالخصوصية والا كان من التشريع المحرم فالذي يمكن من الالتزام هو الالتزام

بان

بان لله تعالى في هذه الواقعة حكما الزاميا وذلك لا ينافي البناء على الاباحة والرخصة الظاهرية في طرف الجهل بنوع الالزام نعم لو كانت اصالة الاباحة
من الاصول المتكفلة للتنزيل المحرزة للواقع لكان الالتزام بمفادها ينافي الالتزام بجنس التكليف المعلوم في البين فان البناء على الاباحة الواقعية
والغاء الشك وجعل احد طرفيه هو الواقع كما هو مفاد الاصول التنزيلية لا يجتمع مع البناء والالتزام بان الحكم المجعول في الواقعة ليس هو الحل
والاباحة ولكن اصالة الاباحة ليست من الاصول التنزيلية بل مفادها مجرد الرخصة في الفعل مع حفظ الشك من دون البناء على كون
احد طرفيه هو الواقع وهذا المعنى كما ترى لا ينافي الالتزام بحكم الله الواقعي على ما هو عليه من الاجمال هذا اذا كان المراد من الموافقة
الالتزامية التصديق والتدين بالاحكام التي جاء بها النبي ص وان كان المراد منها معنى آخر فموضوعا وحكما محل اشكال فتحصل ان العمدة في عدم
امكان جعل الاباحة الظاهرية في باب دوران الامر بين المحذورين هو مناقضتها للمعلوم بالاجمال بمدلولها المطابقي فتم جيدا هذا كله
في اصالة الحل والاباحة واما اصالة البراءة فهي بالنسبة الى الموافقة الالتزامية كاصالة الحل لا ينافي مفادها لها لانها ايضا من الاصول
الغير المتكفلة للتنزيل واما بالنسبة الى انحفاظ رتبتها فبينها وبين اصالة الحل فرق فان اصالة الحل كما عرفت بمدلولها المطابقي تناقض
المعلوم بالاجمال من غير فرق بين اعمالها في طرف الفعل او الترك فان اباحة الفعل عبارة اخرى عن اباحة الترك وبالعكس واما
اصالة البراءة فمفادها رفع خصوص الوجوب والعقاب عن خصوص الفعل وخصوص الترك ورفع خصوص الحرمة عنهما كذلك
خصوصية الوجوب والحرمة مشكوكة فلا يناقض مفادها نفس المعلوم بالاجمال فان المعلوم بالاجمال هو جنس الالزام لا خصوص
الوجوب والحرمة نعم لازم رفع الوجوب والحرمة عدم الالزام الا ان هذا لا يوجب المناقضة بين مفاد كل من اصالة البراءة عن وجوب
الفعل واصالة البراءة عن حرمته للمعلوم بالاجمال وبالجملة لما كان مجرى اصالة البراءة الشك في نوع التكليف المتعلق بالفعل وكان نوع
التكليف المتعلق به مشكوكا ولذا كان كل من الوجوب والحرمة يحتاج الى براءة تخصه ولا تغني اصالة البراءة في احدهما عنها في الآخر فلا
يكون مفادها مناقضا للمعلوم بالاجمال وان كان يلزم من الجمع بين البراءتين نفي الالزام المعلوم في البين وذلك ايضا لا يمنع من جريان
البراءة فانه لم يلزم من الجمع بين البراءتين مخالفة عملية للالزام المعلوم فان المكلف على كل حال لا يخلو اما من الفعل واما من الترك فهذه
الجهات الثلاث اي جهة وجوب الموافقة الالتزامية وجهة انحفاظ رتبة جعل الحكم الظاهري وجهة المخالفة العملية لا تقتضي المنع من جريان
البراءة في موارد دوران الامر بين المحذورين نعم في البين جهة اخرى توجب المنع عن جريان البراءة في باب دوران الامر بين المحذورين وهي
انه لا موضوع لها اما البراءة العقلية فلان مدركها قبح العقاب بلا بيان وفي باب دوران الامر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب
لان وجود العلم الاجمالي كعدمه لا يقتضي التنجيز والتأثير بالبيان المتقدم فالقطع بالمؤمن حاصل بنفسه بلا حاجة الى حكم العقل بقبح
العقاب ٧ واما البراءة الشرعية فلان مدركها قوله رفع ما لا يعلمون ونحوه فرع امكان الوضع وفي موارد دوران الامر بين المحذورين لا
يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما لا على سبيل التعيين ولا على سبيل التخيير كما تقدم وجهه ومع عدم امكان الوضع لا يعقل تعلق الرفع بهما
البراءة الشرعية لا تعم المقام ايضا فتم جيدا واما الاستصحاب فهو من جهة انحفاظ الرتبة لا محذور فيه فان كلا من الوجوب والحرمة مجهول

والاستصحاب

والاستصحاب انّما يجري بالنسبة الى خصوص نوع التكليف المتعلّق بالفعل فهو من هذه الجهة كاصالة البرائة لا يكون مؤدّاه مضادّا للمعلوم بالاجمال الذي هو جنس الالزام وكذا من جهة المخالفة العملية فانّه ايضا لا يلزم من جريانه في كلّ من الوجوب والحرمة مخالفة عملية لانّ المكلّف لا يخلو من الفعل والترك نعم لمّا كان الاستصحاب من الاصول المتكفّلة للتنزيل كما سيأتي بيانه في محلّه فلا يمكن الجمع بين مؤدّاه والعلم الاجمالي فانّ البناء على عدم وجوب الفعل وعدم حرمته واقعا كما هو مفاد الاستصحابين لا يجتمع مع العلم بوجوب الفعل او حرمته وسيأتي في محلّه انّ الاصول التنزيلية لا تجري في اطراف العلم الاجمالي مط سواء لزم منها المخالفة العملية او لم يلزم وان شئت قلت انّ البناء على مؤدّى الاستصحابين ينافي الموافقة الالتزامية فانّ التديّن والتصديق بانّ لله تع في هذه الواقعة حكما الزاميا امّا الوجوب او الحرمة لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعا فتحصّل انّ شيئا من الاصول العملية العقلية والشرعية لا تجري في باب دوران الامر بين المحذورين بمعنى لا موقع لجعل وظيفة عقلية او شرعية فيه بل المكلّف بحسب خلقته التكوينية مخيّر بين الفعل والترك وهذا التخيير ليس بحكم شرعي او عقلي واقعي او ظاهري وما ورد من التخيير في باب تعارض الامارات ان كان المراد منه التخيير في المسئلة الاصولية وهو التخيير في اخذ احد المتعارضين حجّة وطريقا الى الواقع في مقام الاستنباط فهو اجنبي عمّا نحن فيه وان كان المراد منه التخيير في المسئلة الفقهية اي التخيير في العمل فيكون من التخيير العقلي التكويني لا تعبّدي شرعي اذا كان التعارض على وجه يوجب دوران الامر بين المحذورين في مقام العمل والّا كان من التخيير الشرعي الظاهري فتأمّل جيّدا **الامر الثاني** اذا كان لاحد الحكمين اللذين تعلّق العلم الاجمالي باحدهما مزيّة على الآخر امّا من حيث الاحتمال كما اذا فرض كون احتمال الوجوب اقوى من احتمال الحرمة وامّا من حيث المحتمل كما اذا كان الشئ الذي يحتمل تعلّق الوجوب به على تقدير وجوبه من اقوى الواجبات الشرعية واهمّها بخلاف ما اذا كان الشئ حراما فليس بتلك المرتبة من الاهمّية فهل المزيّة تقتضي تعيّن الاخذ بصاحبها فيبني على الوجوب اذا كان من حيث الاحتمال او المحتمل اقوى من الحرمة فيتعيّن على المكلّف ترتيب آثار الوجوب على الفعل فلا يجوز تركه اعتمادا على احتمال ان يكون الفعل حراما او انّ المزيّة لا تقتضي تعيّن الاخذ بصاحبها بل للمكلّف اختيار الفعل واختيار الترك وربّما يتوهّم انّ المزيّة تقتضي تعيّن الاخذ بصاحبها لانّ المقام يكون من صغريات دوران الامر بين التعيين والتخيير وقد تقدّم انّ الاصل يقتضي التعيينية وانت خبير بما فيه فانّ ما تقدّم من اقتضاء الاصل التعيينية عند الشكّ في التعيين والتخيير انّما كان لاجل العلم بالخطاب والتكليف الشرعي الذي يلزم امتثاله وكان مرجع الشكّ فيهما الى الشكّ في الامتثال والسقوط واين هذا ممّا نحن فيه فانّ التخيير في دوران الامر بين المحذورين ليس لاقتضاء الخطاب ذلك بل انّما هو من التخيير العقلي التكويني كما تقدّم فاذا لم يكن في البين خطاب شرعي يكون المكلّف ملزما باثباته وكان وجود العلم الاجمالي كعدمه لا اثر له ولا يقتضي التنجيز فوجود المزيّة ايضا كعدمها فانّ المزيّة انّما توجب الاخذ بصاحبها بعد الفراغ من تنجّز التكليف ولزوم رعايته وامتثاله والتكليف في دوران الامر بين المحذورين غير لازم الرعاية ثمّ على تقدير كون المزيّة توجب تعيّن الاخذ بصاحبها فهل نفس احتمال الحرمة يكفي في ترجيح جانبها على احتمال الوجوب فيتعيّن ترك الفعل وترتيب آثار الحرمة عليه او انّ مجرّد كون طرف احتمال الوجوب هو احتمال الحرمة لا يكفي في ترجيح جانب الحرمة الّا ان تكن الحرمة من حيث الاحتمال او المحتمل اقوى من الوجوب فقد قيل انّ مجرّد كون طرف

احتمال الوجوب هو احتمال الحرمة يكفي في ترجيح جانب الحرمة بدعوى انّ في احتمال الحرمة احتمال المفسدة وفي احتمال الوجوب احتمال النفع ودفع المفسدة المحتملة اولى من جلب النفع المحتمل كما انّ دفع المفسدة المتيقّنة اولى من جلب المنفعة المتيقّنة وعلى ذلك يبتني القول بتغليب جانب الحرمة على جانب الوجوب في مسئلة اجتماع الامر والنهي وفيه اوّلا انّ المنافع والمفاسد تختلف بحسب القلّة والكثرة فربّ نفع يكون جلبه اولى من دفع المفسدة وعلى فرض التساوي من حيث القلّة والكثرة لم يقم برهان على انّ دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ولم يظهر من طريقة العقلاء انّ بنائهم على ذلك وثانيا انّ دعوى انّه ليس في الواجبات الّا جلب المنافع فلا يكون في تركها مفسدة بل مجرّد فوات النفع ممنوعة فلم لا يكون في ترك الواجب مفسدة كفعل الحرام وثالثا على تقدير تسليم ان يكون دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة مط وتسليم ان ترك الواجب ليس فيه مفسدة فانّما يكون ذلك في المنافع والمفاسد الراجعة الى شخص الفاعل والمباشر لما فيه المنفعة والمفسدة ودعوى انّ منافع الواجبات ومفاسد المحرّمات راجعة الى شخص الفاعل دون ابناء نوعها خرط القتاد فانّه من المحتمل ان تكون المنافع والمفاسد راجعة الى النوع بحسب ما يقتضيه النظام التامّ الّا ان يقال انّ مجرّد احتمال ذلك لا يكفي مع احتمال ان تكون راجعة الى المباشر فتأمّل جيّدا **الامر الثالث** يعتبر في دوران الامر بين المحذورين ان يكون كلّ من الواجب والحرام توصّليا او يكون احدهما الغير المعيّن توصّليا فلو كان كلّ منهما تعبّديا او كان احدهما المعيّن تعبّديا فليس من دوران الامر بين المحذورين لانّ المكلّف يتمكّن من المخالفة القطعية بالفعل او الترك لا بقصد التعبّد والتقرّب وان لم يتمكّن من الموافقة القطعية فبالنسبة الى المخالفة القطعية العلم الاجمالي يوجب التأثير ويقتضي التنجيز وان لم يقتض ذلك بالنسبة الى الموافقة القطعية وذلك واضح **الامر الرابع** دوران التكليف بين الوجوب والحرمة بالنسبة الى الفعل الواحد تارة يكون مع وحدة الواقعة كما لو دار الامر بين كون المرأة المعيّنة محلوفة الوطي او محلوفة الترك في ساعة معيّنة واخرى مع تعدّد الواقعة كالمثال اذا فرض انّ الحلف على الفعل او الترك كان في كلّ ليلة من ليالي الجمعة فان كان على الوجه الاوّل فلا اشكال في كون الحالف مخيّرا بين الوطي وعدمه في الساعة التي تعلّق الحلف بها ولا موقع للنزاع في كون التخيير بدويّا او استمراريّا لانّه لا تعدّد في الواقعة حتّى يتصوّر فيها التخيير الاستمراري وان كان على الوجه الثاني فللنزاع في كون التخيير بدويّا او استمراريّا مجال فيمكن ان يقال انّ التخيير بدويّ فما اختاره المكلّف في ليلة الجمعة الاولى من الفعل او الترك لا بدّ ان يختاره ابدا في الليالي اللاحقة وليس له ان يختار في الليلة اللاحقة خلاف ما اختاره في الليلة السابقة فانّه لو اختلف اختياره في الليالي لزم منه المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال فانّه يعلم بتحقّق الحنث امّا في الليلة السابقة وامّا في الليلة التي هو فيها ولاجل الفرار عن حصول المخالفة القطعية لا بدّ من ان يكون التخيير بدويّا هذا ولكن للنظر في ذلك مجال فانّ المخالفة القطعية لم يتعلّق بها التكليف التحريمي شرعا بحيث تكون المخالفة القطعية كسائر المحرّمات الشرعية قد تعلّق بها النهي المولوي الشرعي بل قبح المخالفة القطعية كحسن الطاعة من المستقلّات العقلية التي لا تستتبع الخطاب المولوي وحكم العقل بقبح المخالفة القطعية فرع تنجّز التكليف والّا فنفس المخالفة بما هي مخالفة لا يحكم العقل بقبحها ما لم يتنجّز التكليف وبالجملة مخالفة التكليف المنجّز قبيحة عقلا وامّا مخالفة التكليف

النبر المنجز فلا قبح فيها كما لو اضطر الى الاقتحام في احد اطراف المعلوم بالاجمال وانفق مصادفته ما اضطر اليه للحرام الواقعي فانه مع حصول المخالفة يكون المكلف معذورا وليس ذلك الا لعدم تنجز التكليف ففي ما نحن فيه لا يكون التكليف منجزا في كل ليلة من ليالي الجمعة لانه في كل ليلة منها الامر دائر بين المحذورين فكون الواقعة مما تتكرر لا يوجب تبدل المعلوم بالاجمال ولا خروج المورد عن كونه من دوران الامر بين المحذورين فان متعلق التكليف انما هو الوطي او الترك في كل ليلة من ليالي الجمعة ففي كل ليلة يدور الامر بين المحذورين ولا يلاحظ انضمام الليالي بعضها مع بعض حتى يقال ان الامر فيها لا يدور بين المحذورين لان المكلف يتمكن من الفعل في جميع الليالي المنضمة ومن الترك في جميعها ايضا ومن التبعيض ففي بعض الليالي يفعل وفي بعضها الاخر يترك ومع اختيار التبعيض تتحقق المخالفة القطعية لان الواجب عليه اما الفعل في الجميع واما الترك في الجميع وذلك لان الليالي بقيد الانضمام لم يتعلق الحلف والتكليف بها بل متعلق الحلف والتكليف كل ليلة من ليالي الجمعة مستقلة بحيال ذاتها فلا بد من ملاحظة الليالي مستقلة ففي كل ليلة يدور الامر فيها بين المحذورين ويلزمه التخيير الاستمراري والحاصل ان التخيير البدوي في صورة تعدد الواقعة يدور مدار احد امرين اما من حرمة المخالفة القطعية شرعا ليجب التجنب والفرار عن حصولها ولو بعد ذلك فيجب على المكلف عدم ايجاد ما يلزم منه المخالفة القطعية واما من ملاحظة الوقايع المتعددة منضما بعضها الى بعض في تعلق التكليف بها حتى يتمكن المكلف من مخالفة التكليف بتبعيض الوقايع في اختياره في البعض ما يخالف اختياره في الاخر وكل من الامرين اللذين يبتني على احدهما التخيير البدوي محل منع فلا محيص من التخيير الاستمراري وان حصل العلم بالمخالفة فتدبر جيدا

الامر الخامس

لو دار امر الشيء بين كونه شرطا للعبادة او مانعا عنها او دار الامر بين الضدين كما اذا دار الامر في القراءة بين وجوب الجهر بها او وجوب الاخفات فالامر وان كان يدور بين المحذورين بالنسبة الى العبادة الواحدة فانه لا يمكن ان تكون العبادة الواحدة واجدة للشيء وفاقدة له فيما اذا تردد بين كونه شرطا لها او مانعا عنها وكذا لا يمكن ان تكون القراءة الواحدة جهرية واخفاتية الا انه حيث يتمكن المكلف من الموافقة القطعية ولو بتكرار الصلوة تارة مع ما يحتمل كونه شرطا واخرى بدون ذلك او بتكرار القراءة فقط بقصد القربة المطلقة فلا محالة يجب الاحتياط بتكرار العمل او الجزء فلا يندرج في باب دوران الامر بين المحذورين

هذا تمام الكلام في الجزء الثالث من الكتاب ويتلوه الجزء الرابع انشاء الله تعالى والحمد لله اولا واخرا والصلوة والسلام على خير خلقه محمد واله الطيبين الطاهرين واللعنة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة الاربعاء التاسعة والعشرين من شهر شوال المكرم سنة الف وثلثمائة واثنين واربعين حرره الجاني

احمد الزنجاني

١٣٥٣

طبع في المطبعة المرتضوية في النجف الاشرف لصاحبها الحاج شيخ محمد صادق الكتبي حفظه الله تعالى بمباشرة الاستاد احمد رضا

تنبيه

قد اكتفينا في كثير من المباحث لم تراجعه الى هذا الجزء من الكتاب بالاشارة اليها خصوصا ما يرجع الى مباحث القطع والبرائة اعتمادا على ما سياتي في الجزء الرابع من استقصاء الكلام فيها وتفصيلها بما لا مزيد عليه وحرصا على نشر ما افاده حضرة شيخنا الاستاذ مد ظله في مسئلة اللباس المشكوك من الكنوز والنفائس العلمية التي لم تصل اليها افهام اولي الالباب وكانت تحت الخباء حتى من الله تعالى على حملة العلم بطلوع شمس العلم من مركزه اعني به حضرة شيخنا الاستاذ متع الله المسلمين بطول بقاه فحق على حملة العلم ان يقدروا ويشكروا على ما انعم الله تعالى عليهم من شريف وجوده وحق علينا نشر ما افاده في ذلك اداء لمقدار من حقوقه وخدمة لاهل العلم سائلين منه سبحانه وتعالى قبول ذلك وان يجعله في صحيفة حسناتنا ويكفر به سيئاتنا انه ارحم الراحمين